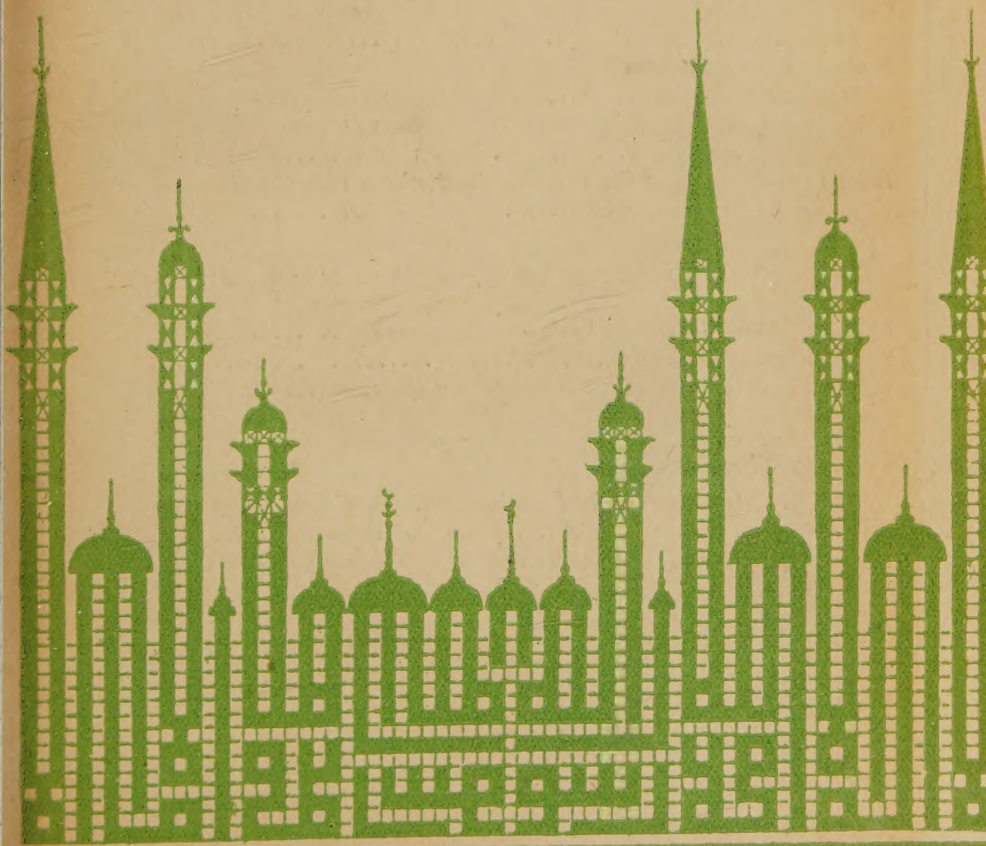
CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA



VOL. XXIII MADRID - GRANADA. 1958 FASC. 1

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOL. XXIII — 1958 — FASC. 1

SUMARIO

ARTÍCULOS

Louis Massignon: *«La Ciudad de los Muertos» en el Cairo.* 1

Darío Cabanelas Rodríguez, O. F. M.: *Cartas del sultán de Marruecos Aḥmad al-Manṣūr a Felipe II* 19

L. P. Harvey: *Un manuscrito aljamiado en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge* 49

Luis Seco de Lucena Paredes: *La historicidad del romance «Río Verde, río Verde»* 75

Farhat Dachraqui: *Tentative d'infiltration šī'ite en Espagne musulmane sous le règne d' al-Ḥakam II* 97

Fernando de la Granja: *La «Maqāma de la peste» del alfaquí ʿUmar de Málaga* 107

Henri Terrasse: *Le rôle du Maghrib dans l'évolution de l'art hispano-mauresque* 127

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA, XLII

L. T. B.: *Játiva y los restos del palacio de Pinohermoso* 143

L. T. B.: *Patios de crucero* 171

L. T. B.: *El ŷāmūr de Alcolea y otros de varios alminares* 192

VARIEDADES

N. de la R.: *Primer centenario del nacimiento de don Julián Ribera Tarragó* 207

C. Ron de la Bastida: *Manuscritos árabes en la Inquisición granadina (1582)* 210

BIBLIOGRAFÍAS SISTEMÁTICAS

Juan Vernet Ginés: *Una bibliografía de la Historia de las ciencias matemáticas y astronómicas entre los árabes (años 1942-1956)* 215

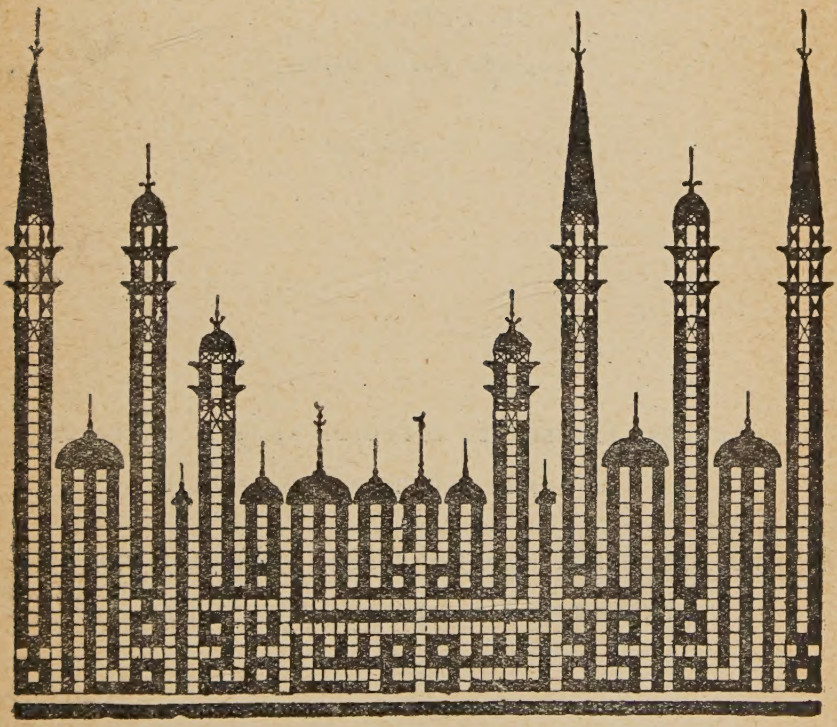
Continúa en la p. 3 de la cubierta.

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO – INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XXIII



MADRID-GRANADA. 1958

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

DIRECTOR:

Emilio García Gómez.

REDACTORES:

Manuel Alonso, Darío Cabanelas, Esteban Lator, Manuel Ocaña Jiménez, Jaime Oliver Asín, Luis Seco de Lucena, Elías Terés, Leopoldo Torres Balbás, Juan Vernet.

SECRETARIO:

Leopoldo Torres Balbás.

REDACCIÓN: ESCUELA DE ESTUDIOS ÁRABES, CALLE DE SAN VICENTE, 60, PRAL. — MADRID

ADMINISTRACIÓN: SECRETARÍA DEL CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, MEDINACELI, 4. — MADRID

AL-ANDALUS

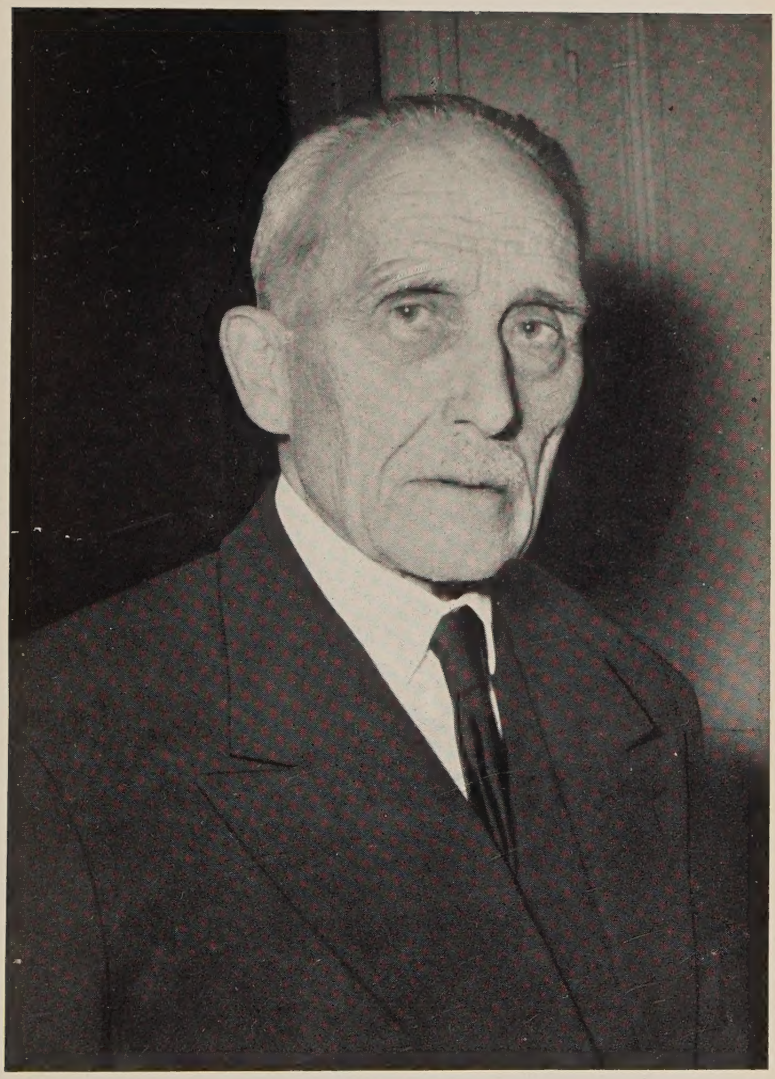
REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XXIII
1958

DEPÓSITO LEGAL M. 546 — 1958

PRINTED IN SPAIN

Imprenta y Editorial Maestre. Norte, 25. Tel. 215620. Madrid.



LOUIS MASSIGNON

«LA CIUDAD DE LOS MUERTOS» EN EL CAIRO

(«QARĀFA» O «IMĀM ŠĀFIʿĪ») *

A la memoria de nuestro genial maestro don Miguel Asín.

L. M. y E. G. G.

I

A Saliente del Cairo, el acantilado del monte Muqaṭṭam domina el gran cementerio de la Qarāfa, desde la cúpula del Imām Šāfiʿī hasta el Cairo Viejo (la Babilonia de Egipto), dando cara, a través del Nilo, al desierto de las Pirámides, desde Gīza hasta Saqqāra (Memfis). En la falda del Muqaṭṭam se

* [Por razones casuales y ajenas a su voluntad, los arabistas españoles no han podido colaborar en las *Mélanges Louis Massignon* (publicadas bajo los auspicios del Institut des Études Islamiques de la Universidad de París y del Institut Français de Damasco, 3 vols., Damasco 1956-1957). De estas *Mélanges* se ha publicado una reseña, por el P. Manuel Alonso, S. I., en AL-ANDALUS, XXII [1957], pp. 471-474. Tras un noble prefacio de Henri Massé y una bibliografía del eminente orientalista, 56 monografías le son dedicadas con motivo de su septuagésimo aniversario y de su jubilación de la Cátedra del Collège de France. La realidad es que, aunque entre estas monografías no faltan algunas debidas a eruditos no franceses, el homenaje no agota, ni mucho menos, el campo de las amistades intelectuales que Louis Massignon ha sabido despertar en todo el mundo en tantos años de excepcional carrera. Los arabistas españoles quieren aquí suplir su ausencia de los tres bellos volúmenes citados con este pequeño, pero familiar y cordialísimo, tributo que consiste en publicar la fotografía y en traducir uno de los últimos artículos del gran maestro francés. Y a mí, que me cupo el honor de traducir en 1932 para la *Revista de Occidente*, su admirable síntesis sobre *Los métodos de realización artística de los pueblos del Islam*, primera presentación de Massignon a nuestro público, me ha tocado también en suerte poner en español estas finísimas páginas en que trasparece el alma delgada, noble y ardiente, y el estilo fascinante, insinuante y un poco críptico de quien ha sabido mantener en lo más alto la bandera de los

abre la caverna del Magāwrī, y allí, sobre el frontón de la mezquita, se leen los versículos del Alcorán (XVIII, 8-12) sobre los Siete Durmientes de Éfeso *(Ahl al-Kahf)*. Bajo el signo de esta resurrección anticipada — aunque hubiese durado sólo unas horas — de siete mártires cristianos se abre, pues, ante nosotros la visita de «la Ciudad de los Muertos» en el Cairo [1].

Los *Ahl al-Kahf* son, para los musulmanes, los misteriosos nuncios de la Resurrección de los Cuerpos en el Último Día, y la Qarāfa es acaso el más significativo de todos los camposantos en tierras de Islām; el camposanto en que los hombres, y más aún las mujeres, han evocado con mayor fe la memoria de sus muertos, sobre todo en la noche del jueves al viernes *(laylat al-ŷum^{c}a)*, y en especial cuando hay claro de luna, ya que la luna es el «sol de los muertos» [2] y sus fases sugieren la resurrección a las tribus nubias más antiguas (Dinkas) [3].

No hemos de detenernos en el aspecto emocionante, aunque más «decadente» que primitivo, con que se recuerda a los muertos en el folklore egipcio, tal como lo estudió nuestro amigo Mohamed Galāl, prematuramente desaparecido después de haber investigado a fondo el asunto [4].

estudios islámicos en Francia, renovando su espíritu e inflamándolos de solidaridad y caridad. Vea Louis Massignon en este modesto homenaje el respeto y el afecto con que los que hacemos esta revista saludamos en él al amigo de don Miguel Asín, al genial intérprete de la mística musulmana, al apasionado y sutil operario de la comprensión recíproca entre Cristiandad e Islam y a uno de los últimos representantes de una gran generación de orientalistas, de la que no podemos llamarle superviviente, porque felizmente goza todavía — y ojalá goce por mucho tiempo — de salud y actividad capaces de darnos en el futuro nuevas páginas inolvidables.— *E. G. G.*].

[1] Para las referencias arqueológicas y epigráficas de cuanto aquí es aludido, remitimos a nuestro artículo, mucho más extenso, titulado *La Cité des Morts au Caire (Qarāfa — Darb al-Aḥmar)* en el *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*, t. LVII (1957), pp. 25-79, con tres láminas y 12 fotografías. Sigla: BIFAO.

[2] [La admirable expresión es de la gran poetisa-actriz francesa, de la época romántica, Marceline Desbordes-Valmore].

[3] Sobre el alto Nilo Blanco, pasada la confluencia del Baḥr al-Gazāl, cerca de Fashoda.

[4] *Les rites relatifs aux morts et les visites aux morts en Égypte*, en *Revue des*

Para el creyente que se acuerda de la «nube de testigos» que nos han precedido (según el pensamiento de la Epístola a los Hebreos, que no sería de Pablo, sino de Apolo su compañero de Éfeso), el recuerdo debe trocarse en esperanza. Si no, hay que «dejar que los muertos entierren a los muertos», dice el Evangelio (cf. Alcorán, CII, 1). Y echarlos de menos, con una sedicente «eterna nostalgia». Pero los epitafios de las tumbas musulmanas tienen otro acento. En su inmensa mayoría — sobre todo por tierras turcas, persas e indias — lo que piden al transeúnte es la limosna de una oración: *Rūḥiçūn al-Fātiḥa, Tamannī kerdem al-Fātiḥa* = 'Reza por mí la F...', 'He deseado una F...'. Y es que la Fātiḥa, el «introito» del Alcorán, es una apelación al Soberano Juez del Último Día *(Mālik yawm al-Dīn)*. Con el muerto que «visitamos» evocamos una perspectiva de común eternidad en la justicia; la misma que evocan los *graffiti* dedicados a Pedro y Pablo, cuando fueron furtivamente trasladados a las catacumbas de San Sebastián: «que quienes lean esto sepan que aquí hemos orado y *testificado*». El visitante de una tumba musulmana «testifica» asiendo con su mano uno de los *šawāhid* (piedras-testigo) de la tumba.

Por el desierto del Alto Egipto, en Bayāḍiyya, cerca de Luxor, pude recoger una especie de «treno» salvaje, titulado «los diez Ah!» *(ʿašara Āhāt)*, gritos que el muerto profiere en la estrechez de su tumba y que le familiarizan con la confesión del Único. Sabido es que *¡Āh!* es uno de los Nombres íntimos de Dios, según los místicos, especialmente Sarī Saqaṭī y Ḥallāŷ [1].

Este acto de fe va más allá de las lamentaciones folklóricas que las plañideras ponen en boca de los padres del muerto. «No hagas más levantar de noche a tu madre lactante, porque la delantera del corpiño está vacía y la leche baja a mojar la fimbria de la falda», se pone en labios de una madre, viuda de su hijuelo. «La rotura de los lazos de la sangre deja un sabor más amargo que el acíbar, que la coloquíntida y que la oftal-

Études Islamiques, 1937, pp. 131-299, con 18 láminas. Se trata de una tesis de sociología, preparada bajo la dirección de Marcel Mauss y la mía.

1 Cf. *Dīwān*, ed. «Cahiers du Sud», p. 103.

mía» (sabido es hasta qué punto las oftalmías eran frecuentes y dolorosas entre los *fellāḥs)*. Es un primer grito, un poco animal, ante el rapto del ser amado que deja de estar presente. Y, como en él se encuentra, por el ritmo mismo de su estilización y no sin ribetes teatrales, una especie de fidelidad prometida, y esta misión, confiada al gremio de las plañideras *(munaddibāt, muʿaddidāt)*, mantiene en los ambientes populares islámicos (lo mismo que en algunos remotos rincones de la Cristiandad) una supervivencia pagana y materialista, el Islām expresamente lo repudia.

Porque en el Islām no debe existir el culto de los muertos. El entierro, sumamente rápido, lo hacen los hombres solos, sin solemnidad. Unas cortas oraciones acompañan la inhumación bajo un poco de tierra seca, en el desierto, dejando no más que unas piedras-testigo, sin inscripción y sin cúpula. ¿El alma sobrevive, al quedar separada del cuerpo, o sólo ha de resucitar, mezclada con las cenizas corporales, cuando suene la trompeta del Ángel, después de la destrucción universal? No se sabe. La trascendencia del Dios Único es celosa. Y por eso el Profeta y los cuatro Califas ortodoxos *(rāšidūn)* fueron enterrados en privado, casi clandestinamente, por sus Compañeros, como se hace con los soldados muertos en batalla.

Pero hay, además, las mujeres; las mujeres que aseguran la continuidad de la raza y de la venganza del oprimido asesinado *(mazlūman, ṭalafan)* sin encontrar un «vengador» *(walī al-dam)*, porque no había cumplido todo su destino *(mayyit bi-aǧali-hi)*. Como caracterización profunda de la eminente dignidad de «sacrificada» sacralizada que es originariamente la mujer, ésta se acuerda del muerto para dar su nombre a un hijo de sus entrañas que hará cabal el destino del difunto.

Y por ahí es por donde entra en escena Fāṭima Zahrā', la bien amada hija del Profeta, en quien toman su origen histórico las visitas de las mujeres a los cementerios los viernes, en todo el Islām, pero más intensamente en la Qarāfa del Cairo. En vida — por una excepción extraña, pero atestiguada — el Profeta, al que no gustaba que nadie se demorase en los cementerios (cosa que él mismo no había de hacer más que al fin de su

vida, en el Baqīᶜ [1], por su hijito Ibrāhīm), pidió de Fāṭima que fuese a orar por los muertos inultos: primero por su tío Hamza, muerto en la rota de Uḥud, y luego por Ŷaᶜfar Ṭayyār, muerto en la rota de Mu'ta. Y al cabo vino otro permiso excepcional y como premonitorio, que la consagró al propio luto paterno, cuando le advirtió que ella sería la primera que se le reuniría en el Paraíso. Por eso, cuando Muḥammad murió el 8 de junio de 632 en Medina, Fāṭima se encerró en la clausura del más riguroso duelo por su padre, ella sola (pues no se dice otro tanto de ninguna de las mujeres del Profeta), en la *Bayt al-Aḥzān*, «la Casa de sus Dolores», en el Baqīᶜ, según Algazel.

Mantuvo así Fāṭima con el Profeta una comunidad íntima de intenciones. El deseo de que la guía profética pudiese, a pesar de la muerte, perdurar en la Comunidad musulmana, galvanizó aquella sola alma de mujer creyente, convertida así en *Umm Abī-hā*, «Madre de su Padre», porque llevaba en su seno la vocación a través de sus hijos, destinados — bien lo presentía — a la persecución y a la muerte violenta (Ḥasan, envenenado; Ḥusayn, asesinado; Muḥsin, del que abortó) hasta que llegara un triunfador, al que ella daba el propio nombre del Profeta, o sea «Muḥammad»: el *Mahdī*, como símbolo de la *ihdā'*, de la guía que se pide de Dios en la Fātiḥa: *ihdi-nā*. El destino de Fāṭima comprometía así el de todas las musulmanas creyentes, asegurando la continuidad de la raza a la sombra de sus oraciones y de sus votos [2].

En las ciudades islámicas, las mujeres enclaustradas acabaron por no tener más que dos días de salida: uno para ir a los baños *(ḥammām)* y otro para ir a los cementerios. El viernes, mientras los hombres iban a la mezquita, las mujeres con sus hijos iban al cementerio. Y, poco a poco, gracias al mérito que se atribuía al *tahaŷŷud* (la oración supererogatoria en plena no-

1 [Cementerío al E. de Medina].

2 Cf. nuestros estudios: *La Mubāhala de Médine et l'hyperdulie de Fāṭima* (Paris 1955); *La notion de vœu et la dévotion musulmane à Fāṭima* (Roma 1956, en *Studi Orientalistici in onore de Giorgio Levi della Vida*, t. II, pp. 102-126); *L'Oratoire de Marie à l'Aqça, vu sous le voile de Fāṭima* (en *Mardis de Dār al-Salām*, 1954, pp. 7-37).

che, cuando «desciende la misericordia de Dios» y su perdón amoroso), las mujeres llegaron a acampar en los camposantos del Cairo el jueves al caer de la tarde (primeras vísperas del viernes). En principio sólo debía hacerse así cuando la noche es oscura (y así sucede aún en el Oued Souf, a Saliente de Biskra); pero muy pronto las mujeres se apelotonaron en los cementerios las noches de luna, tan admirables en Egipto (ᶜAbbāsiyya, 27-XII-39) y en ᶜIrāq [1]. Claro es que no sin peligro, pues jóvenes tenorios intentaban filtrarse, con fines pecaminosos, entre las tiendas, y de siglo en siglo los escándalos se fueron multiplicando hasta provocar las prohibiciones policiacas. Los viernes quedaron, sin embargo, como días de reunión de las mujeres en los cementerios, porque sabido es que Fāṭima, nueva Eva, siguiendo en eso a su padre, se prosternaba el viernes, entre las horas del *ᶜaṣr* y del *magrib*, en recuerdo de la creación de Adán, el primero entre los muertos.

El objeto de la meditación femenina en el cementerio es la *Rawḍa*, la tumba del Profeta en Medina, donde su sepulcro y los de los dos primeros califas se hallan (según la miniatura excepcionalmente incorporada al texto del famoso manual de meditación sobre las letanías de los nombres de Muḥammad, los *Dalā'il al-Jayrāt* de S. Ŷazūlī, muerto en 1465), junto a un cuarto todavía vacío, destinado a Jesús, lo que pone en relación, y casi identifica — según el *ḥadīṯ* de Ḥasan Baṣrī y Šāfiᶜī — a Jesús con el Mahdī. No se medita sobre la Meca ni sobre Jerusalén.

Según ciertas visiones, la oración es como una especie de sudario de luz que envuelve al ser amado. En otro lugar [2] he dado multitud de detalles sobre las oraciones de las muertas en los cementerios, todas ellas llenas de pudor, hasta cuando se habla de haberse desnudado del sudario ante Dios. Recuérdese la leyenda de la «Novia del Desierto» *(ᶜArūsat al-Ṣaḥrā')*, la cual, cuando su novio en la noche nupcial quiso despojarla de todo

[1] Cf. Yāqūt, *Iršād*, I, 291, para la Qarāfa, y mis *Aḫbār al-Ḥallāj*, nº 5, para la Ḥarbiyya de Bagdad.

[2] Mi artículo, antes citado, en BIFAO.

velo, pidió a Dios que la preservara de toda humana mirada, y murió al punto entre sudores de agonía, que su cadáver manaba aún después, como bálsamo curativo, para los visitantes de su tumba, como el aceite del cuerpo de la carmelita Margarita van Valkenissen [1] o el aceite del cuerpo del P. Charbel Majlūf [2]. Recuérdese también la plegaria de ʿAbd al-Gaffār Qūsī que pedía resucitar sin mortaja para ser abrasado por la mirada del Juez, o el descubrimiento muy reciente, en la Qarāfa, del cadáver incorrupto y sin sudario de la mística šāḏiliyya Nabīha Wafā'iyya [3].

Son, en efecto, los cementerios teatro de extrañísimos sucesos y de turbadores fenómenos materiales, que Benedicto XIV escrutó, para los cristianos, con tanta cautela como gravedad: dormición de cuerpos incorruptos; movimientos por psicoquinesis de ciertos cuerpos santos; exudaciones de sangre, aceite o bálsamo; apariciones de fantasmas.

Tales fenómenos — que no se puede ni aceptar ni rechazar en bloque — no se dejan explicar, como pensaba Richet, por la teoría espiritista del ectoplasma. Se refieren más bien a un espacio sensorial distinto del nuestro ordinario. Otro tanto ocurre — y son más turbadores aún, por ser psicosomáticos y estar más enraizados en lo psíquico (o en lo parapsíquico) — con los intersignos que se sienten, a menudo por incubación, en los cementerios, tales como telepatías, clarividencias y precogniciones. Desde Crookes, Myers, y sobre todo Rhine, los parapsicólogos con aspiraciones críticas han construído a este respecto inmensas estadísticas [4], a las que podrían agregarse otros casos sacados de los manuales de visitas a la Qarāfa, que se refieren a una

1 De Oirschot, muerta en 1657. Cf. Huysmans, *La Cathédrale*, edición príncipe, 1898, pp. 139-148.

2 De Annaya (Líbano), muerto en 1898. Cf. Michel Hayek, *Le Père Charbel* (Paris 1956).

3 Cf. las notas a la *Tuḥfat al-Aḥbāb* de ʿAlī Sajāwī, ed. Maḥmūd Rabʿī y Ḥasan Qāsim (Cairo 1356 h.), pp. 365-366.

4 Cf. J. B. Rhine (Univ. Duke, U. S. A.), *Le nouveau monde de l'esprit* (Paris 1955), y Gotthard Booth (Columbia NY), *The Parapsychological Dimensions in Medicine* (1951).

duración distinta de nuestro tiempo normal. Son advertencias *(ʿibar*, decía Burŷulānī): conmociones mentales que provocan coincidencias («constelaciones» entre almas inmortales), que no encuentran explicación ni en su alcance ni en su mecanismo. Son el fresco de Orcagna, del Campo Santo de Génova, sobre «los tres vivos y los tres muertos», y la «Danza macabra». Es, en tierra de Islām, la leyenda del Cráneo parlante (Ŷumŷuma del ʿIrāq, Ra's ben Ādam de Nedroma). Es la leyenda de los Tres Durmientes *(ḥadīṯ* de Bujārī) que rompen el muro por la conciencia de una buena acción *(ṣāliḥa bāqiya)*. Son los Siete Durmientes de Éfeso, cuya «aparición» piensa Honigmann poder fijar históricamente el 4 de agosto de 448.

Yo mismo puedo aportar testimonios directos de transmisiones de pensamiento vinculadas a cementerios musulmanes:

Una novena de oración (del 20-X al 10-XI-1915) en el cementerio turco de Bozhtcha Ada (Tenedos), cuando estaba en la escuadrilla de aviación 98 T me hizo obtener inopinadamente el deseado traslado al castillo de los Kŏprŭlŭ en Sedd al-Baḥr, en pleno bombardeo del Cuartel General francés de los Dardanelos (17-XII-1915).

En Orán (11-VI-1923), en casa de Agustín Mouliéras, un Derqāwī llamado ʿAbd al-Bāqī ibn Ziyān me contó que una noche, por recogerse muy tarde, dejó de cumplir el voto, que a nadie había dicho, de rezar la Fātiḥa por los muertos del cementerio que tenía que orillar para volver a su casa, y que no pensaba en ello cuando su hermano mayor le interpeló de pronto: «¿Por qué no has rezado esta noche la Fātiḥa?» [1].

En la isla de Lemnos (27-I-1916) andaba yo empeñado en buscar, con grandes dificultades, por Kastro la tumba de un poeta místico, Niyazī Miṣrī (muerto en 1693), cuyo dīwān había estudiado en Tenedos con el Muftí de la isla. Y ya desesperaba de encontrarla, porque la mayor parte de los sepulcros habían sido profanados y destrozados por los griegos (que llegaron a utilizar las losas de mármol como mostradores de sus carnicerías), cuando apareció a mis ojos una especie de tenderete

[1] Cf. *Journal de Psychologie*, París 15 febrero 1927, p. 65.

de alambres — destinados a rodrigonar en su tiempo un rosal silvestre — que me pareció ser la tumba buscada. E iba yo recitando el verso de Niyazī: *Qabrimé dostlar gilup...* («Junto a mi sepulcro mis amigos, al venir, pensarán en mis éxtasis...») cuando una sombra medrosa (que era el guardián turco del *waqf*, pagado, según después supe por el mariscal Tshakmak) se incorporó y me mostró el ángulo de la tumba en que precisamente se encontraba escrito ese verso [1].

Lo que el visitante musulmán busca y viene a buscar en los cementerios es la contemplación de los Novísimos, el irrevocable apocalipsis, la paz del Señor en sus sanciones, tanto en bien como en mal. No es la angustiosa espera que agobia con sus altos muros en nuestros secularizados cementerios de hoy. Es la paz del «Friedhof» que Lyautey buscó en Chella. O — como me decía en el Cairo, cerca de Bāb al-Wazīr, en el fondo de Darb al-Aḥmar, el que presidía las oraciones por los muertos en la mezquita de Sayyida Zaynab, autor de un comentario muy *salafī* sobre la azora de los Siete Durmientes —: «Lo que yo veo aquí es el cumplimiento de la Ley». Y es verdad: la muerte, sanción del pecado, implica la resurrección [2].

No pocos teólogos musulmanes se han indignado por las «fundaciones» de oraciones (recuérdense las fundaciones cristianas de misas) o de recitaciones del Alcorán por los muertos, merced a suntuosas limosnas, solamente posibles para los ricos (Ibn ʿAqīl). Y es porque son nominalistas incapaces de entender que la oración tiene un valor intrínseco, como de agua de fuente, que se ofrece a todo el que pasa, pero que puede no hacer bien a quienes la excavaron para ellos solos. Aquí también nos internamos en un espacio y en un tiempo que no son los de la vida normal, sino los definitivos; allí donde nos hace ingresar el epitafio de Simónides para los héroes de las Termópilas: «Caminante, ve a decir a Esparta que yacemos aquí caídos, por haber obedecido sus leyes».

1 Cf., mi *Recueil de Textes*, 1929, p. 164.
2 Benedicto XIV, *Op. omn.* (Roma 1747), t. IV, pp. 447-470.

II

Vamos a emprender ahora la visita de las tumbas de la Qarāfa, utilizando las «guías de visitantes» redactadas entre los siglos XIV y XVII, cuya lista he dado en otra parte [1], con análisis de las dos que han sido publicadas: la de Ibn al-Zayyāt y la de al-Sajawī.

Comencemos por Poniente, a partir del Nilo. Memfis (Saqqāra), en la antigüedad, y luego Gīza señalan en la ribera de Poniente la primera sedentarización a partir de la conquista musulmana. Gīza era musulmana cuando, en la ribera oriental, el Cairo Viejo (Fusṭāṭ) seguía siendo por lo menos medio cristiano, desde el punto de vista de su artesanado. Pero, al revés de lo que ocurría en la época faraónica (durante la cual los autóctonos eran enterrados a Poniente, a la entrada del desierto líbico), la guarnición de Gīza inhumaba sus muertos en la falda del Muqaṭṭam, en sepulturas cuyos antecedentes son las tumbas prehistóricas de Maʿādī y el famoso cementerio cristiano de los «mártires» coptos cerca de ʿAyn al-Sīra, que hemos de suponer reemplazó a los cementerios judíos de época aqueménide, ligados al recuerdo de Moisés, como las mismas tumbas coptas (hasta Maṭāriyya) lo estaban al recuerdo del destierro de la Sagrada Familia.

Desde la vieja sinagoga judía caraíta del Cairo Viejo hasta ese «pedazo del Sinaí» que es el Muqaṭṭam (con el pozo de José, la tumba de Rubén, la ʿAyn Mūsà, los Marākiʿ Mūsà) las guías musulmanas de la Qarāfa hacen «resurgir» ante nuestros ojos al Israel del primer exilio, dominado por la señera figura de Moisés, que desde Memfis hubo de preparar el Éxodo orientando su oración hacia Saliente, hacia la Ardiente Zarza de su supremo éxtasis y de su supernacional vocación a la contemplación de la Esencia Divina pura, «ni engendrante, ni engendrada».

Saliendo del Cairo Viejo por la puerta del Adiós, hallamos

[1] En mi artículo, antes citado, del BIFAO.

El monte Muqaṭṭam y la Qarāfa, desde el mirador del Magāwrī, exactamente debajo de la inscripción de los Siete Durmientes.

(Col. De Witasse.)

Tumba de Ibn al-Fāriḍ.

(Cliché Marcelle Massignon.)

La mezquita aljama de Damieta, que fué iglesia de Nuestra Señora en 1219 y 1249.

(Coll. Mary Kahil.)

primero, cerca de la fuente sulfurosa de ʿAyn al-Sīra, el viejo camposanto copto de los Šuhadā' [= los Mártires], confiscado para el Islām por ʿAmr, pero en el que el Sábado Santo aparecía, misteriosa, una luz que se veía desde Gīza. El valí financiero de Egipto A. ibn Mādāra'ī (muérto el 953 de nuestra era) celebraba allí el Taʿrīf (la fiesta de ʿArafāt), conforme a la audaz tesis del traslado del Ḥaŷŷ [= peregrinación] que produjo la condena a muerte del místico Ḥallāŷ (922 en Bagdad). El recuerdo de Ḥallāŷ se cierne además sobre toda la Qarāfa, desde los sepulcros de Šihāb Ṭūsī y de Fajr Fārisī hasta las tumbas de los Wafā'iyya y de los desterrados bagdadíes que precedieron al mausoleo de Ibn al-Fārid, al pie del Magāwrī (Siete Durmientes).

En el siglo XVI, cerca de ʿAyn al-Sīra, por un curioso fenómeno de alucinación colectiva — en estrecha conexión con los fantasmas aparecidos cuando la muerte de Cristo, y, según me decía Pierre Rossi, con la resurrección de los Siete Durmientes (4 de agosto de 448), que acaso fué también fantasmal —, las multitudes venían el 25 de marzo del año juliano (calendario agrícola copto [1] y aniversario arcaico del Viernes Santo), conforme afirman diferentes relatos de viajeros, a contemplar la «reanimación» de esqueletos secos que por algunos momentos asomaban de la tierra hasta medio cuerpo, revistiéndose de epidermis frescas y, esquivando la curiosidad de los circunstantes, se esfumaban. Agrippa d'Aubigné (1552-1630), en el *Jugement* con que acaban sus *Tragiques*, ha inmortalizado, como «el mayor milagro de la antigua Memfis», este «ensayo» de Resurrección general

> *(Là, près de la colline, où vont de toutes parts*
> *au point de l'équinoxe, au 25 de mars...*
> *pour voir le grand tableau qu'Ézéchiel dépeint,*
> *merveille bien visible, et miracle non feint,*
> *la Résurrection...* [2])

[1] Roland Michell, *An Egyptian Calendar* (London 1900), no dice nada a este respecto.

[2] [«Allá, cerca de la colina, adonde van de todas partes / al filo del equinoccio, el 25 de marzo, ... / a ver el gran cuadro que pinta Ezequiel, / maravilla bien visible y milagro no fingido, / la Resurrección...»]

y ha lamentado que los peregrinos musulmanes, que se reunían un poco más al Norte, cerca de la Ciudadela, para ir a la visita de la Meca y participar allí en las ceremonias del Taʿrīf y del Qurbān, abandonaran esta contemplación anticipada del Terrible Día por una devoción que él juzga vana [1].

Uno de los testigos europeos de 1540, cuando quiso tocar a un niño «de rostro fresco y sonriente», se vió impedido de hacerlo por un árabe que — añade d'Aubigné — le decía: *Kali, ḳali,* [por: *jalli, jalli*], *anta ma tharaf de* («¡Déjalo, déjalo! Tú no sabes lo que esto [es decir, un fantasma]»).

Muy cerca hay una tumba sin inscripción: la de un cadí, Bakkār, juez íntegro, fallecido el año 883; el único cadí cuyo recuerdo guarda el pueblo, desde hace más de mil años.

Continuando hacia Saliente se halla la tumba del primer gran místico egipcio, Ḏū-l-Nūn Miṣrī (muerto en 871). Yo encontré y publiqué su epitafio en 1910, a mi regreso de Bagdad, donde perdura su recuerdo, ya que sufrió allí prisión cuando, con peligro de su vida y durante la persecución muʿtazil, afirmó junto con Ibn Ḥanbal que la Palabra de Dios era increada. Ḏū-l-Nūn me interesa también por su segundo viaje, legendario y póstumo (en 922), a Bagdad, cuando — según la *qiṣṣa* de Bujārà — se le vió llegar en un vuelo desde las orillas del Nilo a las del Tigris, y caer del cielo sobre el patíbulo en que agonizaba Ḥallāỷ, el mártir del amor divino: «hundiéndose, como un ruiseñor, en la corola de aquella Rosa Roja abierta y desmayada *(āçeqlib ʿirdī Qyzyl Gűl)*», para llevarse en su buche de Pájaro del Trono Divino la santa alma del mártir [2].

[1] Cf. Agrippa d'Aubigné, *Œuvres*, t. IV, pp. 289-295, y t. V, p. 385, con referencia a Simon Goulart, *Thrésor d'histoires admirables*, Colonia 1610, pp. 42-45. Simon Goulart da testimonios circunstanciados, que acabaron de convencerle, para 1501 (Martin de Baumgarten), para 1540 (Aluigi di Geovanni), y para 1585 (Estienne Duplais).

[2] La leyenda ḥallāỷiana parece haberse localizado cerca de la tumba de Ḏū-l-Nūn gracias a Rūḏabārī (muerto en 934), jefe de los ṣūfíes de Bagdad que se refugiaron en el convento de Ramla, cerca de Lydda (donde se conservaba el *diwān* de Ḥallāỷ: cf. los *Akhbār al-Ḥallāj*, 3ª ed., París 1957, p. 77, notas 2 y 3, y p. 75, nota 11), y que fué enterrado a los pies de Ḏū-l-Nūn.

Junto a esta tumba, yace Abū Bakr Tīnātī (muerto en 960), ṣūfī de origen magribí, que vivió en el frente marítimo de la guerra santa, primero en Šaṭā, cerca de Damieta, y luego cerca de Antioquía (y aquí fué donde, viniendo de oir un sermón sobre el heroismo del profeta Zacarías que se resignó a que lo aserraran por en medio, se vió preso como bandido a causa de su disfraz de *murābiṭ*, y se resignó a que le aserraran el puño derecho). Sobre esta tumba un ṣūfī partidario de Hallāŷ, discípulo de Qušayrī, a través de Silafī y Jabūšānī, y autor de una emocionante y profunda *dalālat al-mustabhiŷ*, muy ḥallāŷiana, llamado Fajr al-dīn Fārisī (muerto en 1225), perteneciente a la vez a las cofradías de los Ṣiddīqiyya y de los Muršidiyya, tuvo una aparición del Profeta, quien le instó a construir allí mismo una mezquita y, como prueba le hizo «ver» a Ḏū-l-Nūn saliendo del sepulcro. Fajr consiguió, en efecto, edificar la mezquita, a la que llamó Maᶜbad Ḏī-l-Nūn; y allí fué luego enterrado por al-Mālik al-Kāmil, porque Fajr era el director espiritual de este sultán ayyūbí, al que había exhortado para que las visitas piadosas a la Qarāfa se hicieran según un itinerario regular organizado, con siete etapas principales [1]. En las actas del XII° Congreso Volta, de Roma, publicadas por la Accademia dei Lincei en 1957 [2], pueden leerse las pruebas en que me apoyo para identificar a Fajr Fārisī con el *vecchio santo* que en Damieta aconsejaba al Sultán al-Mālik al-Kāmil cuando, en septiembre de 1219, recibió a Francisco de Asís, que le propuso ser sometido a la ordalia del fuego, por un deseo de martirio al que Dios accedió un poco más tarde, cuando la estigmatización, delante del mismo testigo franciscano, Fr. Iluminado de Rieti, en la Verna.

Todavía más a Saliente, pasados Šihāb Ṭūsī (muerto en 1199), defensor de la santidad de Ḥallāŷ, e ᶜIzz Maqdisī, cuyas ardientes plegarias contuvieron el ataque de los Mongoles y

1 Cf. mi artículo, ya citado, del BIFAO, p. 43. Ignorándolo, Yūsuf Aḥmad (muerto en Maṭāriyya el año 1942) escribió un folleto sobre esta tumba, a la que tomaba como punto de partida para la visita arqueológica de la Qarāfa, y este folleto fué el que nos incitó a escribir el artículo del BIFAO.

2 Pp. 32-34, 49 y 51.

vencieron a San Luis [1] se encuentran las tumbas de los afiliados a la orden de los Šāḏiliyya, desde Ibn ʿAṭāʾ Allāh de Alejandría, azharista y místico, autor de muy bellas máximas, hasta los Wafāʾiyya, cuyos restos reposan en un conjunto monumental imponente.

Subiendo ahora hacia el Magāwrī, encontramos en el cementerio de los ṣūfíes de Bagdad desterrados después del suplicio de Ḥallāŷ, la tumba del «Sultán de los enamorados», el poeta místico ʿUmar ibn al-Fāriḍ (muerto en 1234), cima de la expresión de los deseos y de las languideces del alma egipcia. Este sepulcro fué objeto durante toda la época turca de peregrinaciones tan emocionantes como suntuosas. Los golpes iniciales del arco del violín de este virtuoso del símbolo vibran todavía en todas las memorias *(Šaribna... Huwa l-Ḥubbu... Tih dalāl-an... Qalbī yuḥadditu-nī... Jaffif al-sayr...)* y resuenan aún en los círculos místicos cuando se trata de caer en éxtasis.

Volviendo hacia Poniente, al pie de la ciudadela, terminaremos nuestro itinerario en el convento de los Qādiriyya. Es un antiguo convento de los ʿAdawiya kurdos instalados por Baybars, y su *bawwāb* [= portero] repartía un relato de origen archi-ḥanbalí (porque estos Kurdos eran Yazīdíes [2] venidos de Mosul para la guerra santa) sobre el martirio de Ḥallāŷ, que nosotros hemos publicado [3].

A continuación viene el imponente sepulcro del Imām Šāfiʿī (muerto en 819), fundador de uno de los cuatro ritos sunníes del Islām. Toda la Qarāfa recibe a menudo el nombre de «Imām Šāfiʿī», y tanto los Bakriyya como la dinastía de los Jedives se han hecho enterrar cerca de esta tumba, que fué ampliada en tiempos de Saladino por su director espiritual *(muršid)*, Naŷm Jabūšānī (asceta de una fe terrible, que obligó al gran ayyūbí a derrocar a los Fāṭimíes y a atacar a fondo a los Cruzados), pues los egipcios rehusaron entregar el cadáver cuando

[1] Ambos acontecimientos del siglo XIII han sido conmemorados por unos sellos de correos en Egipto, hace unos meses, con motivo del asunto de Suez.

[2] Cf. Ahmad Taymūr, *Risāla yazīdiyya*, 1347 h (BIFAO, p. 58).

[3] En el *Donum Natalicium*, dedicado a Nyberg (Stockholm 1954), páginas 102-117.

el visir salŷūqī de Niẓām al-Mulk, el amigo de Algazel, lo reclamó para la ciudad califal sunnī de Bagdad.

Hombre de recogimiento y de oración, Šāfiᶜī pensaba que, para que la oración sea válida, hay que hacerla en estado de recogimiento íntimo *(ṭuma'nina)*, y admitía el *ilhām*, o la intuición o inspiración privada (no al-*waḥy*, que es la revelación profética), como fuente de razonamiento jurídico. Šāfiᶜī es asimismo el fundador de la ciencia de los *Uṣūl al-fiqh* que, según mi amigo Muṣṭafà ᶜAbd al-Rāziq, el gran Šayj del Azhar, son la filosofía social del Islām. Como el Islām une lo temporal a lo espiritual, yo añadiría que son acaso la única «filosofía social» para un humanismo monoteísta abrahámico.

Šāfiᶜī pidió al morir que su entierro se detuviera, un poco más al Norte, junto el sepulcro de la piadosa ḥasaní Sayyida Nafīsa (muerta en 823), a la que veneraba y que sigue siendo la gran patrona femenina del Cairo. A su lado están inhumados los califas ᶜabbāsíes de la época mameluca, y no lejos, bajo una construcción cúbica sin inscripción, yace Sayyid Murtaḍà Zabīdī, un indio venido del Yemen que ejerció, antes de la expedición de Bonaparte, considerable influencia (correspondencia con una minoría de sabios y con ᶜAbd al-Ḥamīd I), y que reavivó con un gran comentario el *Iḥyā'*, la «Resurrección de las ciencias religiosas», la obra maestra de Algazel.

A propósito de las inscripciones de ᶜAyn al-Sīra, Gaston Wiet ha señalado que el porcentaje de epitafios femeninos llega en la Qarāfa del Cairo al 50 %, mientras que en los demás cementerios árabes rebasa apenas el 12 %. Es la confirmación de la excepcional importancia que revisten las visitas femeninas a la Qarāfa todos los viernes, desde hace más de mil años.

Otra de sus observaciones se refiere a la caligrafía de los epitafios. Desde la subida al trono de Saladino, esta caligrafía pasó del tipo cúfico cármata al nesjí ayyūbí, el único que sigue siendo legible para el pueblo, e incluso para los sabios musulmanes. En las «capillas» privadas de las grandes familias — que la Revolución ha comenzado a expropiar por razones de urbanismo — solían colgarse caligrafías turcas. Yo he conocido todavía, y estimado mucho, al último gran calígrafo turco, Kiamil

Effendi (Kamil Akdik), a quien Burhan Toprak hizo escribir caligráficamente una sentencia de Ḥallāŷ [1]. La caligrafía funeraria es, por otra parte sumamente característica, ya que la escritura es la única forma de arte esencial en el Islām, y tiene un enorme poder de expresión abstracta, puesto que las letras tienen valor numérico en los cronogramas.

Aún puede hacerse otra observación referente a los temas abordados en las inscripciones sepulcrales. Casi exclusivamente tienen carácter escatológico, veteado a veces de una discreta emoción. (Así, por ejemplo, en el epitafio de una muchacha que pude leer cierto día [9-VII-1916] junto al lago Doiran, en Macedonia, bajo los cipreses de Ismailli: «Era yo un capullo de rosa, y se marchitó» = *bir ghendjéĭ gŭl oldum: soldum).* El carácter escatológico del epitafio recuerda al creyente musulmán, con una fuerza de que no podemos hacernos idea, la presencia del Dios inasequible ante Quien el difunto ha comparecido. Cuando el explorador De Gironcourt, el 8 de marzo de 1912, en el pozo de Aguellou, quiso «domesticar» al marabut de los Kounta, el Cheij Baye-b-Amir de Kidal (muerto en 1929), enseñándole improntas de epitafios musulmanes, un imperceptible estremecimiento debió de contraer el rostro demacrado bajo el velo de cotonía azul, y el intérprete hizo saber en seguida al explorador, asombrado del fugaz temblor, que el jeque sahariano lloraba pensando en Dios. Charles de Foucauld, que admiraba al Cheij Baye, lo habría adivinado.

Señalemos que a veces son colocadas los viernes sobre las tumbas copas llenas de agua, para que beban los pájaros. Son esos pájaros que los chicos traviesos cazan con liga, y que al-ᶜAṣāfīrī (también enterrado en la Qarāfa) les compraba para que no les cortasen las alas; esos pájaros, que son símbolo de las almas a las que sus alados Ángeles arrebatarán al cielo, según pensaban Platón en el *Fedro* y Avicena en su *Epístola*

[1] Publicadas por mí apud *Situation de l'Islam* en lámina fuera de texto. — Sobre la *raŷᶜa*, o «resurrección anticipada» (de los Siete Durmientes) con el Mahdi, cf. la posición cristiana de Quadros, *Palaestra biblica*, 2-4, q. 7 (apud Benedicto XIV, *Opera*, Roma 1747, t. IV, p. 121).

del Pájaro, que por modo tan admirable ha comentado Henry Corbin.

Puesto que he hablado de la singular importancia que tienen las devotas visitas femeninas a la Qarāfa, querría terminar con la evocación del nombre de Fāṭima Zahrā', la hija del Profeta. Al Norte del gran cementerio, en el confín oriental del barrio de Darb al-Aḥmar, existe la mezquita de una Fāṭima Nabawiyya, que he estudiado en otra parte [1], y creo haber demostrado que se trata de la nieta de Fāṭima Zahrā', o sea de la hija de Ḥusayn, el asesinado en Kerbelā'. Cuando el trágico suceso ocurrió, hallábase ella en Medina; pero vino a morir al Cairo, con su segundo marido, ᶜAbd Allāh ibn ᶜAmr, nieto de un adversario de los ᶜAlíes, el califa ᶜUṯmān. Esta mujer, heredera de la tradición *(ḥadīṯ)* de su abuela, fué la primera en propagar la esperanza escatológica en un Mahdī, que incluso creyó reconocer en su propio nieto, Muḥammad ibn ᶜAbd Allāh ibn Ḥasan ibn Ḥasan, apodado Nafs Zakiyya [= Alma Pura], héroe de la rebelión por la justicia social que fracasó el año 761 de nuestra era, y en la que reivindicó por primera vez el título dinástico de *fāṭimí.*

Este título de legitimidad genealógica había de ser recogido más tarde, como adopción espiritual, por los Ismāᶜīlíes, los fundadores futuros del Cairo actual, el 6 de julio de 969: los Fāṭimíes. Pero tales segundos Fāṭimíes, durante los dos siglos de su dominio, no rindieron ningún culto a nuestra Fāṭima «Nabawiyya». El «mahdismo» de ésta era más bien «zaydí» y tendía a reconciliar a sunníes y šīᶜíes, sin esa intransigencia, un tanto sectaria, de los segundos Fāṭimíes, que les enajenó siempre a los devotos musulmanes de Egipto.

El actual edificio de la mezquita de Fāṭima Nabawiyya data de la época turca. Pero, por lo que toca a la tumba misma de esta Fāṭima (Umm Salama), hija de Ḥusayn, su cadáver fué retirado cuando la conquista fāṭimí de 969, ya que — según Ibn Baṭṭūṭa — su epitafio, obra de un artista del Cairo, se lee en una caverna gemela a la de Nabī Yaqīn, cerca de Banī Naᶜīm,

1 En mi artículo, antes citado, del BIFAO, pp. 73-78.

ante Sodoma. La impronta que quise sacar durante una de mis peregrinaciones a Nabī Lūṭ (Banī Naᶜīm) no dió resultado, y las fotografías se velaron. Como se sabe, la caverna de Nabī Yaqīn es la caverna del incesto de las hijas de Lot [1].

LOUIS MASSIGNON.

Traducción de EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

[El presente artículo es, en su esencia, una conferencia pronunciada en la Dār al-Salām de El Cairo, el 10-I-56, y publicada en *Les Mardis de Dar al-Salam: Sommaire MCMLV* (Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1958), pp. 7-20. Aquí se publica traducido, con autorización del editor y permiso especial del autor, que ha revisado el texto, introduciendo algunos pequeños retoques y ampliaciones.]

[1] Cf. *Revue de Études Islamiques*, 1951, p. 81; 1953, pp. 39-40, con lámina. — Véase en BIFAO, lám. 14, una fotografía panorámica del emplazamiento, hacia el Mar Muerto.

CARTAS DEL SULTAN DE MARRUECOS AḤMAD AL-MANṢŪR A FELIPE II

1. — A modo de introducción.

En otro lugar he señalado la colección, todavía inédita, de cartas enviadas a Felipe II por el sultán de Marruecos Abū-l-ᶜAbbās Aḥmad al-Manṣūr [1], cuya copia se conserva en el manuscrito 7.453 de la Biblioteca Nacional de Madrid [2]. Entonces, y tras una breve descripción del manuscrito — especie de «Diario» del morisco granadino Alonso del Castillo —, transcribí la Real Cédula por la que Felipe II le nombraba su romanceador oficial para las cartas árabes venidas de Marruecos, al mismo tiempo que ofrecía su propia relación de los viajes realizados a la corte por tal motivo, y el texto de algunas cartas intercambiadas a este propósito entre él y Gabriel de Zayas, del Consejo de Felipe II y su Secretario de Estado [3].

Según se desprende de la mencionada relación, Alonso del Castillo fué morisco, hijo de converso y natural de Granada, en

[1] Sultán saᶜdī de Marruecos desde 1578 a 1603, era hijo de Muḥammad al-Šayj (1544-1557), hermano de ᶜAbd Allāh al-Gālib bi-llāh (1557-1574) y ᶜAbd al-Malik (1576-1578), y tío de Muḥammad al-Mutawakkil (1574-1576).

[2] Para una breve descripción, cf. Guillén Robles, *Catálogo de los manuscritos árabes existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid*, Madrid 1889 nº DXCVIII, pp. 244-245.

[3] Darío Cabanelas, O. F. M., *El morisco granadino Alonso del Castillo, intérprete de Felipe II*, en *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, V [1956], pp. 19-42.

cuya Universidad se licenció en Medicina, ejerciendo su profesión con acierto [1]. Por algunos apuntes contenidos en el aludido manuscrito al lado de aforismos médicos, citas de Hipócrates y Galeno, etc., se advierte que tenía conocimientos de griego y latín, aunque tal vez no dominase estos idiomas con la perfección que algunos parecen suponer [2].

En el citado manuscrito se contiene asimismo la transcripción y versión que el propio Alonso del Castillo hizo de las inscripciones árabes de la Alhambra, Generalife y otros edificios públicos y privados de Granada, por encargo especial de su Ayuntamiento recibido en 1564 o tal vez un poco antes. Este trabajo, del cual se envió copia a la corte, le dió a conocer al Monarca, que más tarde había de utilizar sus buenos servicios como traductor [3].

En cuanto al ejemplar conservado en la Biblioteca Nacional — procedente de la biblioteca del conde de Miranda, según Guillén Robles —, no puedo concretar si es el mismo que perteneció a don Serafín Estébanez Calderón y que la Real Academia de la Historia se proponía publicar hace ya muchos años, según consta en el prólogo a la edición del *Cartulario* de Alonso del Castillo [4]. No habiendo llegado a realizarse el anun-

[1] Cf., por ejemplo, su *Cartulario*, en el *Memorial Histórico Español*, III, Madrid 1852, p. 35, donde encabeza así una de sus cartas: «Yo el Liçenciado Alonso del Castillo, médico, romançador general de las escripturas arábigas en esta çibdad e reyno de Granada...»

[2] Véase, a este propósito, la rotunda afirmación que se hace en el *Memorial Hist. Esp.*, III, p. 6.

[3] La transcripción y versión de las inscripciones de la Alhambra por Alonso del Castillo fué el primer móvil que me impulsó a examinar detenidamente el citado manuscrito de la Biblioteca Nacional, como iniciación bibliográfica al trabajo que sobre dicho tema estamos preparando mi maestro García Gómez y yo.

[4] Cf. *Memorial Hist. Esp.*, III, p. 3, nota. El *Cartulario* publicado en este volumen comprende las versiones realizadas por Alonso del Castillo entre 1568 y 1575, relativas principalmente a la guerra de los moriscos de Granada: traducción castellana de «muchos documentos, cartas, capitulaciones y tratos que se cruzaron entre las partes beligerantes, así como la de otros supuestos que la astucia política de aquel monarca [Felipe II] mandó forjar con el sólo y único fin de sembrar el terror y la desconfianza entre los rebeldes y promover la deserción en sus filas».

ciado propósito de la Academia, voy a ocuparme, aunque por ahora sólo parcialmente, de esta correspondencia epistolar entre el sultán de Marruecos y Felipe II [1].

De dichas cartas, que suman en total 51 y se suceden ininterrumpidamente desde 1579 a 1587, Alonso del Castillo nos da a veces tan sólo un breve resumen castellano, con anotación de los términos más difíciles y oscuros de su texto árabe; pero en la mayor parte de ellas transcribe el texto árabe completo, e incluso en algunas más extensas y de mayor interés nos ofrece su propia versión española, con expresiones muy curiosas en el campo de los arabismos, por cuanto el morisco granadino no dominaba el idioma castellano con tal perfección que pudiese sustraerse al influjo literario de las cartas traducidas [2].

Respecto a la citada colección, dos etapas claramente definidas podemos señalar en la labor de Alonso del Castillo: primeramente, desde 1579 a 1581, trabaja sin sueldo fijo y tal vez sólo privadamente contratado o gratificado — aunque con anuencia de la corte — por el Presidente de la Real Chancillería de Granada don Pedro de Castro y Quiñones, a quien el Secreta-

[1] En la inestimable colección *Les sources inédites de l'histoire du Maroc*, por Henri de Castries, la carta más reciente del volumen segundo relativo a España, último hasta ahora aparecido *(Archives et Bibliothèques d'Espagne*, t. II, par Robert Ricard et Chantal de la Veronne, Paris 1956), es del 11 de octubre 1560, no alcanzando, por tanto, la fecha de nuestra colección. Con los materiales que habrán de aparecer en los próximos volúmenes de aquella interesante publicación podrán subsanarse ciertas lagunas en la colección de Alonso del Castillo.

[2] De las 51,5 se ofrecen en árabe con traducción española, 25 sólo en árabe, y 21 en breve resumen castellano. De todas estas cartas tan sólo se ha publicado la versión española de tres *(Col. de doc. inéd. para la hist. de España*, t. 106, pp. 454-457, 457-460 y 461-462, respectivamente), realizada por el propio Alonso del Castillo, y probablemente a base de los mismos originales de sus traslados, aunque el lugar de su hallazgo no se señala en el *Indice de procedencias* agregado al *Catálogo de la col. de doc. inéditos,* de Julián Paz (II, Madrid 1931, 861-870). Es muy posible que en algún archivo podamos todavía encontrar los traslados sueltos de dichas cartas enviados por Alonso del Castillo a Gabriel de Zayas, secretario de Felipe II, lo que sería de interés para completar el manuscrito de la Biblioteca Nacional. Con esta finalidad he visitado recientemente el Archivo de Simancas, donde sospeché pudieran encontrarse entre los papeles de Estado; pero hasta la fecha mi labor ha resultado infructuosa.

rio del Rey para estos asuntos, Gabriel de Zayas, remitía las cartas árabes enviadas por el sultán de Marruecos [1]. Luego, de 1583 a 1587, y tras haber recibido el nombramiento oficial de «romanceador», alterna sus trabajos en la corte y en la Chancillería granadina, pero dependiendo ya de la Secretaría de Felipe II, cuyo Tesorero General le satisface normalmente el «salario» estipulado de doscientos ducados por año [2].

Durante la primera etapa Alonso del Castillo romancea 17 cartas arábigas, de las cuales una es el salvoconducto extendido por el sultán de Marruecos a favor del mercader granadino Francisco Barredo [3]. Entre dichas cartas, sólo de una — que es la primera y más extensa — nos ofrece el texto árabe con su versión española; de las 16 restantes nos da únicamente un breve resúmen castellano.

La razón de que Alonso del Castillo no nos haya conservado en su fidelísimo diario el texto árabe de todas las cartas romanceadas en esta primera etapa, tiene su explicación lógica, que él mismo insinúa en las siguientes palabras [4]:

Después de lo susodicho, en Granada, dos días del mes de febre-

[1] Don Pedro Vaca de Castro y Quiñones, nació en Roa el 14 de mayo de 1539 y, después de estudiar en Salamanca a la sombra de su deudo don Pedro de Castro, obispo de aquella diócesis, fué Visitador de diversas instituciones granadinas, como la Capilla Real, el Hospital Real, Colegio Real y Universidad, etc. Tras presidir durante algún tiempo la Audiencia de Valladolid, fué designado en 1578 para el mismo cargo en la Real Chancillería de Granada, en la que anteriormente había sido Oidor y de la que propuso una total reorganización, aprobada por el Monarca y puesta en práctica por don Fernando Niño de Guevara, sucesor de don Pedro de Castro como presidente de dicha institución. Después de renunciar sucesivamente a las mitras de Tarragona, Calahorra, Burgos, Toledo y Santiago de Compostela, se vió obligado a aceptar el arzobispado de Granada en 1589. Aparte otras varias fundaciones que no voy a enumerar, erigió el Colegio Seminario del Sacro-Monte. Murió siendo arzobispo de Sevilla. Cf. Zótico Royo, *El insigne Colegio del Sacro-Monte y la Universidad de Granada*, Granada 1951, pp. 41-49 et passim.

[2] Para la transcripción de la Real Cédula, cf. mi citado artículo en *Misc. de Est. Ar. y Hebr.*, V, pp. 28-29.

[3] Todas son de Abū-l-ʿAbbās Aḥmad al-Manṣūr, excepto una que es de su sobrino Muley Naṣr.

[4] Bibl. Nac., Ms. 7.453, fos 4 *v*-5 *r*.

ro del año próximo siguiente, que fué el año de mill y quinientos y ochenta, en el dicho secreto del dicho Sr. Presidente don Pedro de Castro, romançé diez cartas arábigas, las quales el dicho Ahmet Abulabez el Xerife [1] embió al rey Don Phelipe nuestro señor; [de] las quales, por el grande secreto que me encomendó y por la brebedad de su despacho [fº 5 *r*], no guardé traslado, salbo que noté dellas algunos obscuros términos, cómodos e útiles a esta lectura arábiga.

En el texto parcialmente transcrito, a más de la razón de urgencia o brevedad con que así los originales como las versiones hubieron de remitirse a la corte, se subraya también el «grande secreto» que al traductor impuso don Pedro de Castro, quien, consciente de su responsabilidad en este asunto, y tal vez prevenido por el secretario Gabriel de Zayas, no permitiría al oficioso romanceador extraer copias de dichas cartas. Pero una vez recibido su nombramiento oficial — fechado en Lisboa el 26 de febrero de 1582 —, Alonso del Castillo gozará ya de más libertad, pudiendo transcribir literalmente en su diario el texto árabe de casi todas las cartas traducidas con posterioridad a la fecha indicada.

Aparte otros varios trabajos como romanceador, algunos de carácter particular [2], el morisco granadino contribuyó a la búsqueda de manuscritos arábigos con destino a la naciente librería de El Escorial [3]. Según parece, elaboró, además, un catálogo de la primitiva colección árabe, cuyo índice, redactado en latín, fué publicado en el siglo XVII por Juan Enrique Hottinger [4] y en el XVIII por Christian Ravius [5]. El 18 de agosto de 1583,

1 Abū-l-ʿAbbās Aḥmad al-Šarīf en correcta transcripción.

2 Cf. mi citado artículo en *Misc. de Est. Ar. y Hebr.*, V, p. 33; *Memorial Hist. Esp.*, III, p. 6.

3 Véanse en *Misc. de Est. Ar. y Hebr.*, V, pp. 35-38, sus informes sobre los manuscritos conservados en la Capilla Real y en la Inquisición de Granada, a más de las noticias sobre otros existentes en la villa de Garciez y en Jaén.

4 *Promptuarium sive Bibliotheca orientalis*, Heidelberg 1658: *Catalogus CCLXI manuscriptorum arabicorum Bibliothecae Laurentinae in Escuriali Regis Catholici*, confectus a Licenciato Castillo, decimo sexto augusti MDLXXXIII.

5 *Prima tredecim partium Alcorani Arabico-Latini...* opera et studio Christiani Ravii Birlinatis, cum duplici prefatuncula..., quibus subjungitur Catalo-

hallándose en El Escorial, traslada la inscripción del estandarte real que don Juan de Austria tomó a Alí Bajá en la batalla de Lepanto [1].

Finalmente, en 1595 debió de tomar parte en el complejo asunto de los plomos granadinos, que tan vivamente apasionó durante más de un siglo: «Traducción en romance castellano hecha por el Licenciado Alonso del Castillo, criado de su Magd. y su intérprete de arábigo, del libro o nómina que se halló en las cuevas de Valparaíso, junto a la ciudad de Granada, escripto en lengua arábiga en characteres de Salomón, en seis hojas pequeñas de plomo deste tamaño, en 20 de septiembre de 1595» [2].

Según parece, Alonso del Castillo tuvo amistad con Luis de Mármol Carvajal, autor de la *Historia del rebelión y castigo de los Moriscos del reyno de Granada...* (Málaga 1600), quien se sirve de sus traducciones y le cita a menudo y con aprecio en ésta y otras obras [3].

Dejando para otra ocasión la edición, traducción y comentario de las cartas romanceadas en la segunda época [4], así como el estudio de conjunto que actualmente preparo sobre el tema, mi objetivo primordial en este breve artículo — relativo sólo a la primera etapa — cífrase en dar a conocer: 1) el texto árabe

gus CCLXI voluminum arabicorum Bibliothecae b. Laurenti Regis Hispaniae (confectus a Licenciato Castillo, decimo sexto augusti MDLXXXIII). [¿Berlín? sin año].

[1] Cf. *Colec. de doc. inéd. para la hist. de España*, VII, Madrid 1845, pp. 372-377.

[2] Tales plomos, de forma ovalada y escritos en árabe, y en cuya interpretación se ejercitaron los más afamados lingüistas de la cristiandad, fueron condenados en 1682 por el papa Inocencio XI, no obstante admitir su autenticidad algunos de los sabios más eminentes de la época. Mi buen amigo P. Harvey, de la Universidad de Oxford, consagra a este tema uno de los capítulos de su tesis doctoral, ya casi definitivamente ultimada y que esperamos con verdadera impaciencia: *The literary culture of the Moriscos (1492-1609)*. Le interesan los plomos de Granada bajo un doble aspecto: por ser los últimos textos escritos en árabe en la Península y por constituir un caso, tal vez único entre los moriscos, de tendencia hacia un sincretismo cristiano-musulmán.

[3] *Memor. Hist. Esp.*, III, pp. 6-7.

[4] Suman en total 34: 25 en árabe, 4 en árabe con versión española, y 5 en breve resumen castellano.

de la primera carta, con la versión española del propio Alonso del Castillo; 2) la transcripción del resumen castellano que él mismo nos ofrece de las 16 cartas restantes; 3) el texto árabe de una de éstas, especie de salvoconducto extendido por el sultán de Marruecos a favor del ya citado Francisco Barredo, acompañando mi traducción española, ya que en el diario del morisco granadino aparece en blanco la página que habría de contener dicha versión.

2. — Primera carta de Aḥmad a Felipe II.

Sabido es como el 4 de agosto de 1578 se dió la famosa batalla del río Majāzin, llamada ordinariamente de «los tres reyes» y también «de Alcazarquivir», aunque esta última denominación no resulte enteramente exacta [1]. Allí se enfrentaron el sultán reinante ᶜAbd al-Malik y su hermano Aḥmad, con el sobrino de entrambos Muḥammad al-Mutawakkil — desposeído del trono dos años antes — y el joven rey de Portugal don Sebastián. En la batalla murió ᶜAbd al-Malik de muerte natural [2], y pereció ahogado Muḥammad al pretender, en su huída, atravesar el mencionado río, mientras el rey don Sebastián sucumbía peleando [3].

Felipe II, bien informado de los efectivos de ᶜAbd al-Malik y de las múltiples dificultades que entonces implicaba una gue-

[1] La verdadera realidad histórica de esta batalla se proyectó sobre Europa sensiblemente agrandada y desorbitada, sin duda por ofrecerse unida a la legendaria figura del rey don Sebastián. Este falseamiento resultó muy provechoso para Marruecos, cuyo poderío militar fué supervalorado por las naciones extranjeras, que entraron en relaciones con el imperio xerifiano y aun a veces buscaron su apoyo. Cf. H. Terrasse, *Histoire du Maroc*, II, Casablanca 1951, p. 190.

[2] Aunque algunos atribuyen su muerte a envenenamiento, no existen pruebas de ello.

[3] Tal es el motivo de llamarse *la batalla de los tres reyes*. Para un certero y bien elaborado resumen de los antecedentes inmediatos de esta legendaria batalla y de sus primordiales consecuencias por lo que atañe a las ulteriores relaciones entre Aḥmad al-Manṣūr y Felipe II, cf. J. Oliver Asín, *Vida de don Felipe de Africa, Príncipe de Fez y Marruecos*, Madrid-Granada 1955, sobre todo páginas 17-93.

rra en aquel territorio, se había esforzado, aunque en vano, por disuadir a su sobrino de aquella temeraria y quimérica empresa. Esta actitud del monarca español fué justamente apreciada por el nuevo sultán Aḥmad al-Manṣūr, quien, interpretando así los sentimientos de su difunto hermano, atendió casi exclusivamente las recomendaciones de Felipe II en cuanto al rescate de los numerosos prisioneros, así españoles como portugueses, capturados en la rota de Alcazarquivir [1].

Es indudable que la suerte del rey don Sebastián hubo de tener lugar preferente en las preocupaciones del monarca español, quien, para aclarar la situación extremadamente confusa creada por las más diversas y contradictorias noticias que circularon en los primeros momentos, escribió al sultán Aḥmad al-Manṣūr solicitando el rescate de su sobrino el rey de Portugal, si es que aún vivía, o al menos la devolución de su cadáver, caso de haber muerto en la batalla [2].

En la respuesta de Aḥmad, fechada el 2 de ramaḍān del año 986 (= 2 noviembre 1578), y tras una larga y pomposa introducción al estilo árabe, aquél comunica a Felipe II haber recibido su carta y considera enteramente justificada la petición que en ella se hace; pero le advierte que el rey don Sebastián no está ya vivo ni llegó a su poder sano, como hubiera sido su mayor deseo, ya que así habría podido mostrar con él su alta clemencia: su cuerpo, «muerto e sin vida» había sido descubierto por persona que, poco después de la batalla, «anduvo por los lugares e partes de la refriega».

Añade, sin embargo, que, informado de tan triste nueva, ordenó al instante que el cadáver fuese recogido «e depositado en muy conveniente lugar e muy seguro a su custodia, encomendándole a quien entendimos le guardaría con toda solicitud e advertençia, respetando en esto a la virtud que los reyes no despreçian de observar unos con otros en las calamidades e infortunios que les suceden» [3].

1 Cf. Oliver Asín, *op. cit.*, pp. 51-52, 59.

2 Desconozco el texto de esta carta de Felipe II.

3 Parece que su escudero Sebastián de Rosende fué quien reconoció el ca-

Concluye, finalmente, el sultán afirmando que, en cumplimiento de la real demanda, no sólo envía «graçiosamente» el cadáver del rey don Sebastián — «de lo cual más nos oviéramos gozado si vivo a nuestro poder viniera» — sino que también ordena poner en «cumplida libertad», y con la mayor brevedad posible, a don Juan de Silva [1].

A esta misiva del sultán, traída por Andrea Gasparo Corso [2], alude don Juan de Silva en carta a Felipe II, fechada en Sevilla el 29 de enero de 1579, con las siguientes palabras [3]:

En el despacho que envié de Ceupta y se ha perdido avisaba a V. Magd. de lo que agora avisa el rey de Portugal [el cardenal don Enrique] cerca del cuerpo del rey [don Sebastián], que haya gloria. Y porque V. Magd. lo entienda más en particular, envío el duplicado de la carta que entonces escrebí, por la cual se entenderá cuanto desea el Xarife [Aḥmad al-Manṣūr] el amistad de V. Magd. por dos respectos: el principal, por el temor que tiene de los turcos; y el segundo, por continuar la confederación que tractaba el Meluco su

dáver del rey portugués, llevándolo a la tienda del sultán, y en recompensa pidió luego su libertad, que le fué otorgada. Cf. Queiroz Velloso, *D. Sebastiao (1554 1578)*, 2ª ed., Lisboa 1939, pp. 398-399.

[1] Para el primer depósito del cadáver del rey don Sebastián en Alcazarquivir, su entrega oficial en Ceuta, etc., véase la carta de don Juan de Silva a Felipe II, fechada el 11 de diciembre de 1578, en *Col. de doc. inéd. para la hist. de España*, t. 40, pp. 91-94; Queiroz Velloso, *op. cit.*, 400-416; etc.

[2] Sobre este curioso personaje, que tan buenos servicios prestó a la causa de Felipe II en Marruecos, cf. Oliver Asín, *La hija de Agi Morato en la obra de Cervantes*, Madrid 1948, p. 40, n. 2, donde subraya la conveniencia de que se haga un estudio sobre él.

[3] *Colec. de doc. inéd. para la hist. de España*, t. 40, pp. 104-105. Don Juan de Silva, embajador de Felipe II ante el rey don Sebastián, había acompañado a éste en la batalla de Alcazarquivir, siendo en ella herido y hecho prisionero por las tropas de ʿAbd al-Malik, cuyo hermano y sucesor Aḥmad al-Manṣūr le otorga ahora cumplida libertad en atención al monarca español. Véase la primera carta que, después de la batalla, escribe don Juan de Silva a Felipe II el 4 de octubre de 1578, informándole de su libertad y de los buenos servicios que en esto prestó a él y a su Majestad Andrea Gasparo Corso, *Col. de doc. inéd.*, t. 40, pp. 89-90; en las pp. 5-114 se contiene la correspondencia de don Juan de Silva con Felipe II, relativa, en su mayor parte, a la expedición del rey don Sebastián al Africa.

hermano [ʿAbd al-Malik] con V. Magd.; y ésta debe ser, a lo que yo entiendo, la comisión que lleva Andrea Corzo, el cual no ha partido por cierta indispusición que ha tenido, y ahora quiere ir conmigo, mas yo trabajaré en envialle antes y por la posta; y entretanto se podrá responder al rey [de Portugal] que, habiendo V. Magd. entendido por aviso mío que el Corzo trae carta del Xarife para V. Magd., difiere de escrebir al Xarife hasta ver su carta y oir al Corzo, para hacer tanto más acertadamente lo que el rey pide y lo que conviene a los captivos.

En cuanto al texto árabe de la carta, hemos juzgado oportuno introducir algunas correcciones evidentemente reclamadas por el contexto, pero que no indicamos en nota al pie de página por deberse más bien a simples distracciones del morisco granadino al intentar retener de una sola vez bastantes palabras árabes durante la elaboración de su copia, con el fin de poder devolver cuanto antes los originales a la corte. Así, por ejemplo, aparece الملوك en vez de الملك, تصريح en vez de تسريح, الساعدة en lugar de السعادة, التي por الذي, etc. También en ocasiones pone *tašdīd* o introduce algún *alif* de prolongación sin necesidad.

Los incisos de la prosa rimada vienen separados por tres puntos en esta forma .·., que nosotros hemos sustituído por la coma vuelta, punto y coma, etc., aumentando a vecesla puntuación para mayor claridad.

La versión española de Alonso del Castillo se ofrece en estilo difuso, oscuro y anfibológico. Debido a su excesiva redundancia en el decir, al uso inmoderado de la conjunción y a ciertos arabismos difíciles de evitar al traducir documentos de este género, su lectura no resulta, de ordinario, excesivamente agradable [1].

[1] La misma observación se puede hacer también a propósito de su *Cartulario*. Cf. *Memorial Hist. Esp.*, III, p. 7.

TEXTO ÁRABE

(B. N. de Madrid, Ms. 7.453, fº 272 r) *

استيعاب كتاب بعثه أمير المسلمين أبو العبّاس أحمد الحسني الشريف الى مقام سلطاننا الملك المعظّم السلطان ذون فلب ــ نصره الله ــ جواباً لكتابه العزيز الذي بعثه في تسريح جثّة السلطان المرحوم ذون شبشطيان. نصّه ، بعد التسمية والتصلية:

من عبد الله المتوكّل على الله المعتمد في جميع أموره على كبير حوله ، أمير المؤمنين أبي العبّاس أحمد المنصور ابن أمير المؤمنين ــ المفتقر الى عفوه وفضله ــ أبي عبد الله محمّد الشيخ الحسني ــ أحسن الله اليه وأفاض نعمه ظاهرةً وباطنةً عليه ــ الى السلطان المعظّم القدر والشأن ، [fº 271 v] ذي الإصالة العريقة والمناقب الحسان ، ملك ملّة المسيح وكبيرها ، مجيل قدح سياستها ومديرها ، وقطب تلك الدائرة ، والمختصّ بمزاياها الفاخرة ، السلطان ذون فلب ابن السلاطين الكبار المعروفين بجلالة المقدار ــ أدام الله لك الخيرات ووجّه اليك وفود السَعادة وركائب المبشّرات.

أمّا بعد حمد الله مستحقّ الحمد ومستوجبه ، مولّي الفضل ومكسبه ، والصلاة والسلام على نبيّنا محمّد وكافّة الرسل والأنبياء ، بدور الهدى وصفوة الخلق في الأرض وفي السماء.

فانّا كتبنا اليكم ــ كتب الله لنا ولكم خيراً يتجدّد ، وتوفيقاً يشتدّ إبرامه

* Advertimos que la foliación del manuscrito sigue el orden occidental, de izquierda a derecha, mientras el texto sigue el orden inverso conforme a la manera árabe usual.

ويتأكّد ـ من محلّتنا السعيدة ومناخ رجال عساكرنا العديدة ، ولا نشاء بفضل الله الّا التيسير والإقبال ، والسعد الصافي السربال . وإنّه وصل الينا خطابك الجليل ، وكتابك المنطوي على كلّ جميل ، فتناولنا بيد الاعتناء بوصوله ، وحبسنا ركائب التفهّم والاستقصاء على أبوابه وفصوله ، فألفينا من بدائع المعاني ونفائسها ما عبّر [271 r] عن نباهة ذلك المقام السلطانيّ أيّ تعبير ، وعطل بطيب شذاه أنفاس العنبر والعبير ؛ ويضمن ذلك توجيهكم الرغبة في تسريح جثّة السلطان ذون شَبشْطيان ، واقتنائنا بذلك عندكم من صروح الخير ما يفوق كلّ بنيان ، فأهلاً بها من غرض ما أوسع له عندنا ساعة الإسعاف والإسعاد ، وأسرع العوارض لتتميمه في طريق الإقصاء والإبعاد ، فلرغبتكم بهذا المقام المولويّ محلّى الرحب والإكرام ، واغراضكم فيه محمولة من الاهتبال على الغريب ذوالسنام؟ ؛ ولو توجّهتْ فيما هو أكثر للقيتْ وجه القبول مشرق الجبين ، والتيسير يمدّ اليها المطلب باليمين ، وقد جرتْ الأقدار على وفق مشيئة الله وإرادته بذلك الواقع ، وليس لما يقدره ـ سبحانه ـ ويقضيه من مدافع ، وكان المبتغى أن يتخلّص الينا من تلك الأزمات وأن لا تعدو عليه فيها عوادي المحلّة ليظهر حسن صنيعنا فيه ؛ [270 v] ويتعرّف من تحفّينا به ما نرجو أن يطيئه بقوادم الذكر الجميل وخوافيه ؛ لكن صدمتْه أمواج الفتنة مجهولاً وجدّلتْه حملتها بين حصى الموتى مقتولاً ، وبعد حين رفع الينا من طاف على صرْعى المعركة خبره ، وإنّه وقع عليه بين تلك الجثّات نظره ، فأمرنا في الساعة بحمله وإيداعه أصون مستودع ، ووكّلنا به من يحبو في رعيه وحفظه ، ويضع أخذاً الذي لا يحيد الملوك عن الأخذ به والسعي على مذهبه ؛ واذ وصل كتابك فيه ، فها نحن سرّحناه مكرمًا ، ورفعنا لإتمام غرضك فيه عصمًا ؛ ولو بعثتَ فيه وهو حيّ لنشرنا لك

من حسن الصنع إسعاداً وإسعافاً ما يعتذره ، بحول الله ، حيّ ؛ ولعملنا على تلك الشاكلة فككنا عن خديمكم جُوان ذي شِلْبا قيود الأسر ، وعاملناه مراعاة لمقامكم بالتسهيل [270 r] واليُسْر ، فاذا تمكّنت المحبّة تيسرتْ الأغراض كلّ حجّة ، فلا يمنعكم من اغراضكم في هذا المقام المولويّ مانع ، فنور الاعتناء بها في أفق التكرمة ساطع . والله يديم لكم الخير ويعرّفكم اليمن والسعادة . في الثاني من رمضان المعظّم عام ستّة وثمانين من الهجرة — عرّفنا الله خيره وخير ما بعده .

وكُتب في التأريخ .

السلطان العظيم القدر والشأن ، المتبوّىء من الإصالة أرفع مكان ، السلطان ذون فلِب — عرّفه الله عوارف الخيرات .

TRADUCCIÓN

(B. N., Ms. 7.453, fº 1 r).

En Granada, veynte días del mes de marzo de mill y quinientos y setenta y nueve, romançé en el dicho secreto e por la dicha horden [1] la primera [fº 1 v] carta que el dicho Xerife Hamete Alabez Elhaçeni [2] escribió al rey Don Phelipe nuestro señor en respuesta de la carta que su Magd. le escribió pidiéndole le embiase al Serenísimo Rey de Portugal, su sobrino, vivo, o su cuerpo, si caso será que estava muerto; cuyo traslado arábigo está por mí trasladado a 272 fojas desta compillaçión [3]. Es su tenor éste que se sigue:

1 En el despacho y por orden de don Pedro de Castro, Presidente de la Real Chancillería de Granada.

2 Abū-l-ʿAbbās Aḥmad al-Šarīf al-Ḥasanī.

3 Conforme a esta advertencia de Alonso del Castillo, en el fº 272 r empieza el texto árabe de esta carta.

Con el nombre de Dios piadoso e misericordioso. Del siervo de Dios el confiado end e atenido en todas sus cosas a la grandeza de su poderío, rey de los creyentes Abil Abez Ahmet el victorioso, hijo del rey de los creyentes, el menesteroso de su gracia e misericordia, Abi Abdilehi Mahamad, el anciano caudillo Elhaçeni (¡Dios le haga bien y le cumpla de sus graçias notorias y ocultas!), al engrandecido, el poderoso rey en ser y estado, de fundada e radical prosapia e generosidad y espléndidos hechos [fº 2 *r*], rey e mantenedor de la ley del Mexías y sustentador e administrador del vaso expósito de su gobernaçión, e único luzero e polo de su esphera y el más señalado e zeloso de su altiva sustentaçión, el rey don Phelipe, hijo de los grandes reyes e muy señalados en alteza, ser y estado (¡Dios dispense con V. Magd. de sus bienes e vos adiestre e ponga delante las mensagerías de la feliçidad e nuevas de las cosas de contento e alegría!).

E a esto, después de alabar a Dios con el alabança a Él devida, que es el que por su misericordia nos administra su graçia, e confesar ser la salud e santificaçión con nuestro Profeta Mahamad e con todos sus Mensageros e Profetas, luzeros de la honestidad e limpieza de los hombres que son en la tierra y en el çielo, Nos escribimos a V. Magd. la presente (¡escríbanos Dios a todos sucçesivos e perpetuos bienes e paçificaçión que continuamente se re- [fº 2 *v*] afirme e permanezca!) desde nuestro venturoso exército e alojamiento de nuestras innumerables compañías, en que no hay, por la graçia de Dios, de que a V. Magd. ynformemos más de que estamos con todo bien e contento, rebestidos de la lustrosa e clara vestidura de la feliçidad, e que a Nos allegó la real demanda de V. Magd. e carta comprehendiente todo bien. E con su reçebimiento nos atuvimos luego a la entender, poniendo en ello la advertençia devida para gozar de sus razones, de que collegimos admirables sentençias que nos conmovieron a entender el decoro e vigilancia que hay en ese Estado real de V. Magd. muy bastantemente, con justa e aprobada justificaçión, tales e tan conortosas con el aliento dellas y de su lectura, [que] se hizieron menos los sentimientos odoríferos del almizque *[sic]* y ámbar y de toda cosa odorífera y conortosa. Y en virtud della entendimos que a V. Magd. era muy grata e açepta la [fº 3 *r*] libertaçión del cuerpo del rey don Sebastián, lo qual çierto a Nos se presentó por muy justa e devida demanda e se nos ofreçió en lugar de muy spléndido e fortificado

edifiçio de bondad sobrepujante a toda cualquiera edificación de obra pía.

Ella sea en buena hora allegada a Nos; dichoso e bienaventurado tan buen propósito, pues en Nos halló tan aparejada e dispuesta voluntad de satisfaçión e contento viendo su justificaçión, que fué bastante a nos façilitar su cumplimiento e poner con toda brevedad e determinaçión por obra, significando çiertamente que la real demanda de V. Magd. halló en Nos toda amplitud de voluntad e obediençia, siendo en todo ello la real pretensión de V. Magd. hazer bien ansí al desamparado como al más aliado.

E çiertamente si V. Magd. nos obiera pedido otra cosa de más ymportançia, la oviéramos cumplido; e affirmamos de verdad que en Nos hallará todo buen recibimiento y spléndida haz, e feliçísimamente con diestra mano la cumpliéramos; mas sobrevinieron los hados por la vía y horden de la divina voluntad e su probidençia con aquese ynfortunio, en los quales]f° 3 *v*] no hay resistençia ni estorvo de otra fuerça, siendo nuestro yntento que se oviera librado de tanta calamidad e desgraçia para que, viniendo a nuestro poder sano, pudiéramos demostrar con él nuestra Alta Clemençia e costumbre por Nos usada de piedad e misericordia, e a todos los que después de Nos suçediesen sería reseña, título e renombre de nuestra clemençia a perpetua suçesión de los tiempos.

Mas empero salteáronle las ondas de la dissensión neciamente e sin advertir lo que hazían, e como furiosas le destroçaron entre los montones de los muertos, muerto e sin vida; e después de poco tiempo ovimos nueva de persona que anduvo por los lugares e partes de la refriega cómo le avía visto entre los cuerpos muertos diffunto e sin vida, e ansí luego *a la hora* [1] mandamos fuese llevado e depositado en muy conveniente lugar e muy seguro a su custodia, encomendándole a quien entendimos le guardaría con toda soliçitud e advertençia, respetando en esto a la virtud que los reyes no despreçian de observar unos con otros en las calamidades e ynfortunios que les suçeden, en demostraçión [f° 4 *r*] e reformaçión de tan buena costumbre [2].

1 Traducción literal del árabe في الساعة, *al instante.*

2 Este párrafo fué reproducido por Julián Suárez Inclán, *Expedición a Ma-*

E ansí en cumplimiento de la real demanda de V. Magd. ovimos por bien e nos contentamos de lo embiar a V. Magd. graçiosamente, alçando con esta satisfaçión reseña de obedeçimiento muy justa e aprobada, de lo qual más oviéramos gozado si vivo a nuestro poder viniera, offreçiéndole a V. Magd. con más contento en memoria de nuestra piadosa costumbre, en decoro de la qual ansí mesmo mandamos librar e quitar de las prisiones de captiverio, dándole cumplida libertad, al criado de V. Magd. don Juan de Silba, con toda brebedad e façilidad, porque siendo firme qualquiera amistad, toda razón allude e obliga a la satisfaçión de sus deseos.

Por tanto no ympida a V. Magd. ninguna ocasión que de Nos oviere menester e se offreçiere, porque en Nos hallará muy lustrosa e aparejada la brebedad e façilidad de su cumplimiento. E Dios conserve a V. Magd. sus bienes e le haga partícipe de toda seguridad y ventura.

Que es escripta en dos días [f° 4 *v*] de la luna de ramadán el engrandeçido, año de noveçientos e ochenta y seis de la hizra (¡Dios nos haga partiçipantes de los bienes desta luna y de los demás que en guisa della suçeden!).

E dize abaxo en letras grandes rubricadas con una rúbrica del dicho Xerife: *Escripta e firmada en la fecha de suso referida.*

E dice en el sobreescripto: *Al engrandeçido e poderoso rey en ser y estado, el que de la generosidad contiene alta dignidad, el rey don Phelipe (¡Dios le haga partícipe del verdadero conocimiento de los bienes!).*

3. — Resumen de las otras 16 cartas.

Los veinticinco años de reinado de Aḥmad al-Manṣūr (1578-1603) representan en la historia de la dinastía saʿdī un segundo

rruecos del Rey don Sebastián de Portugal, en *Revista Contemporánea*, XCIII [1894], p. 244 (el citado trabajo, aparecido en varios artículos de esta revista, fué recogido luego en folleto aparte, Madrid 1894). El pasaje en cuestión es transcrito asimismo por Queiroz Velloso, *Don Sebastiao*, p. 415, y su contenido es confirmado por Cristóbal de Moura — según lo que oyó en Lisboa — en carta a Felipe II, fechada en la capital portuguesa el 2 septiembre 1578. Cf. *Colec. de doc. inéd.*, t. 40, p. 445.

y último período de calma y estabilidad, aunque el poderío y grandeza de Marruecos fuesen ahora más aparentes que reales [1]. El espejismo del poder marroquí producido en el extranjero por la batalla de los tres reyes iba a resultar altamente provechoso para Muley Aḥmad.

Manipulando con gran habilidad y no poca astucia los elementos de defensa que le brindaba la movida situación diplomática en Europa, el sultán logrará mantener su autonomía sin comprometerse a fondo con ninguno de sus aliados. Las luchas de la casa de Austria contra Inglaterra, Francia y Países Bajos frenaban en gran parte la política africanista de España, y el poderío turco, quebrantado por la batalla de Lepanto, se hallaba sensiblemente atraído por las contiendas europeas y pronto iba a dejar de constituir una seria amenaza para Marruecos.

La pieza esencial en el sistema de política exterior adoptado por Aḥmad al-Manṣūr fué indudablemente la alianza española, no sólo por tradición dinástica, sino también como prudente medida contra la posible amenaza del peligro turco, que aún se cernía sobre Marruecos. España, por su parte, veía en esta alianza un medio eficaz para conservar sus plazas del Oranesado [2].

Sin embargo, una constante desconfianza, no siempre bien disimulada, va a latir en el fondo de las relaciones entre ambas potencias: el sultán simulará en ocasiones estrechar sus lazos con los turcos frente a España [3], mientras Felipe II va a servirse de los pretendientes al trono marroquí que están en su poder como peones de ajedrez, que acercará más o menos al Estrecho según lo reclamen sus propias conveniencias políticas en relación con Marruecos [4].

1 El primer período de cierta calma y progreso, sobre todo por lo que a construcciones se refiere, lo constituyen los diecisiete años del reinado de Muley ʿAbd Allāh al-Gālib bi-llāh (1557-1574).

2 Cf. H. Terrasse, *Histoire du Maroc*, II, pp. 189, 199-201.

3 También Inglaterra entró en juego con cierta frecuencia, sobre todo cuando los políticos de esta nación se esforzaron en conseguir del sultán que apoyase a don Antonio en sus pretensiones al trono de Portugal frente al monarca español.

4 Véanse, por ejemplo, en Oliver Asín, *Vida de don Felipe de Africa*, pp. 63-93, las andanzas por tierras portuguesas y españolas de Muley Xeque y

En este continuo forcejeo diplomático hubo, sin embargo, un extremo en que se manifestó con mayor persistencia y claridad el desacuerdo: la posesión de Larache. España se interesaba vivamente por la cesión de esta plaza, ya que en ella esperaba constituir su centro de operaciones contra «los piratas de todas las nacionalidades que desde los puertos marroquíes del Atlántico acechaban el paso de nuestros navíos procedentes de las Indias Orientales y Occidentales cargados de plata, oro, especias y azúcar» [1].

Pero el astuto proceder con que Aḥmad al-Manṣūr va sorteando los escollos para salvaguardar la integridad de sus estados, se advierte claramente en el breve resumen de sus cartas que ahora voy a ofrecer conforme al diario de Alonso del Castillo. En ellas, y aparte algunos extremos especialmente aludidos, flota siempre la idea central de alianza y mutua concordia entre Aḥmad y Felipe II, a veces con elogios tan desmesurados de aquél para el monarca español, que dejan entrever bien a las claras sus calculados esfuerzos para alejar toda sospecha de segunda intención.

El 2 de febrero de 1580 inicia Alonso del Castillo la traducción de diez cartas árabes en el mismo aposento de don Pedro de Castro, presidente de la Real Chancillería de Granada; pocos días después se agrega el texto de otra más enviada de la corte. Tanto los originales como las versiones fueron devueltos al Secretario Gabriel de Zayas, después que Alonso del Casti-

Muley Naṣr, hijo y hermano, respectivamente, de Muḥammad al-Mutawakkil, muerto en la batalla de Alcazarquivir al lado del rey don Sebastián. Los turcos, por otra parte, retenían en su poder al hijo de ʿAbd al-Malik, Muley Ismāʿīl, niño entonces de tres años y medio, que, como futuro candidato al trono de Marruecos, constituía un poderoso resorte hábilmente manejado por el Gran Señor en sus relaciones con Aḥmad al-Manṣūr.

[1] Oliver Asín, *op. cit.*, p. 79, n. 23. Aunque la diplomacia española desplegó gran actividad en tiempos de Felipe II para posesionarse de Larache, incluso a cambio de otras plazas, sólo en 1610 fué cedida por Muḥammad al-Šayj al-Maʾmūn a Felipe III, a fin de conseguir el apoyo de éste contra Muley Zidán (al-Zaydān), competidor de aquél al trono de Marruecos. Desde esta fecha permanece en poder de los españoles hasta fines de 1689, en que de nuevo es reconquistada por Muley Ismāʿīl.

llo corrigió el borrador de sus traducciones «*de verbo ad verbum* con ayuda del dicho Señor Presidente». Veamos el resumen de estas once cartas [1]:

1ª — La primera es una capitulación, que en arábigo quiere decir *Jarida* [2], en la qual el dicho rey moro en buena forma y horden capitula y refiere las condiciones que quiere que el rey nuestro señor le observe y guarde; y ansí mesmo refiere las que su Magd. le escribió le pedía se le guardasen por su parte para que entre ellos sea effetuado el conçierto de la liga y concordia por el tiempo que a su Magd. le estuviere bien e le pareçiere [fº 5 *v*].

2ª — En la segunda se contiene como el dicho Xerife reçibió honrosamente a los dos embaxadores que su Magd. le embió, que son el Padre Diego Marín y Pedro Venegas [3], e como trató con ellos las cosas que su Magd. pide que se effetúen con él, e se muestra en todo lo que a su Magd. escribe muy obediente e amoroso, con muy dulçes e amorosas razones; e le escribe juntamente con ella, que por demostrar este amor que al rey nuestro señor tiene, le embía con los dichos sus embaxadores libre y graçiosamente al duque de Varçelos [4], que

1 B. N., Ms. 7.453, fº 5 *r*.

2 Al margen, la palabra árabe جريدة, cuyo significado más corriente es el de «periódico, catálogo, rollo sobre el que se escribe algo», etc., de donde el significado de *capitulación* que aquí le da Alonso del Castillo.

3 Esta embajada, que salió para la corte de Marruecos a mediados de 1579, era portadora de espléndidos regalos de Felipe II para Aḥmad al-Manṣūr, quien se deshizo en finezas con los enviados españoles. Con el embajador Pedro Venegas de Córdoba, capitán y gobernador de Melilla, y aparte otras varias personas, iba el intérprete Diego Marín, beneficiado de Bédar y Setenil en Granada. Este último, a quien el sultán da siempre el título de embajador, vino a ser uno de los principales agentes de Felipe II en Marruecos. Como gran conocedor de la lengua árabe y de las costumbres musulmanas, era tan estimado por el sultán como por el monarca español, quien lo consideraba el mejor medio para negociar con aquél. Es muy probable fuese de origen morisco, según insinúa Oliver Asín, *Vida de don Felipe de Africa*, 68.

4 El joven duque de Barcelos, Teodosio, a quien Aḥmad al-Manṣūr pone ahora en libertad a petición de Felipe II, era hijo primogénito de don Juan, duque de Braganza, y no contaba más de diez años. Por enfermedad de su padre, había acompañado al rey don Sebastián en la expedición de Alcazarquivir donde cayó prisionero. Cf. Queiroz Velloso, *op. cit.*, pp. 297, 365, 397.

es el hijo del duque de Vergança. Y le encarga le haga merçed de mandarle embiar que haga otras cosas de más calidad, que para la voluntad que tiene de serbir a su Magd. es muy poco lo que le puede mandar.

3ª — En la tercera el dicho rey moro escribe a su Magd. haziéndole saber le haga merçed de embiar algunos códices arábigos de la lectura moruna que los naturales andaluçes tenían acerca de los ritos y çeremonias de su ley, porque se le ha informado cómo en poder de su Magd. están todos o los más libros desta lectura que se han podido allegar e hallar del tiempo de los dichos [fº 6 *r*] naturales andaluçes para su contento e lectura [1].

4ª — En la quarta despacha el dicho rey moro una horden que el dicho embaxador Diego Marín le pidió le hiziese de merçed para un amigo suyo que se dice Francisco Varredo [2] para que por virtud della pueda ir con él a Marruecos desde Hespaña y llevar todas las mercaderías que quisiere e tratar en toda Africa con ellas salbo y seguro, cuyo effeto y traslado se contiene, digo el traslado castellano, a onze hojas desta compilaçión [3], y el arábigo a 270 [4], porque venido que fué el dicho Francisco Varredo de ver al dicho Diego Marín, que estava con su Magd. en Vadajoz, se lo dió originalmente e yo le saqué acá en Granada traslado del castellano e quedó registro de todo en mi poder.

5ª — En la quinta escribe el Xerife a su Magd. le haga merçed de dar seguro e perdón a ciertos bezinos de Moratalla [5] por la muerte que se les achacó de Diego del Hierro, porque refiere no quedar más para librarse los dichos que el perdón de su Magd., por estar ya perdonados de su parte contraria por un hermano del dicho diffunto. In-[fº 6 *v*]cárgale mucho le haga esta merçed, constándole a su Magd. ansí como se lo ynformaron.

[1] Recordemos que entonces se estaba formando la librería arábiga de El Escorial con manuscritos allegados de diversas partes por orden de Felipe II. Más tarde (1611) había de acrecentarse con la presa hecha a Muley Zidán en aguas del Estrecho por don Pedro de Lara.

[2] De esta especie de salvoconducto hablaremos luego.

[3] Sólo aparecen en dicho folio las palabras iniciales de la traducción, quedando todo lo demás en blanco.

[4] Empieza efectivamente en el fº 270 *r*.

[5] En la provincia de Murcia.

6ª — En la sexta otorga el dicho rey moro un título de creencia bien hordenado en su forma e manera al dicho Padre Diego Marín para que, por virtud del mismo, su Magd. dé entero crédito a lo que de su parte el dicho Diego Marín le dixere acerca de las cosas que entre ellos se tratan; e refiere cómo para aqueste effeto ha dado por su parte bastante poder al Diego Marín.

7ª — En la séptima se contiene el efeto del dicho poder.

8ª — En la octava embía el dicho Muley Mahamad el Xerife a supplicar a su Magd. le haga merçed de mandar libertar al arraez Yça, que dize estar captivo en Malta [1].

9ª — En la novena se contiene el effeto e la razón de la entrega que el dicho Xerife haze del dicho duque de Varcelos al dicho Diego Marín, encargándole en ella mucho lo trate honrosamente hasta le dar y entregar a su Magd., e para que, entregado, le escriba su Magd. el effeto de su reçibo desde que buelba a Marruecos [fº 7 *r*].

10ª — En la décima escribe el dicho Xerife cosas de este effeto referido.

11ª — En la honzena escribe el dicho rey moro cómo ha sido servido en hacer merçed al dicho duque de Varcelos e lo embía a su Magd. con el dicho Diego Marín, para que se lo dé y entregue graçiosamente por respecto del grand amor que tiene a su Magd. E dize cómo despacha con toda brevedad a Rodrigo de Quirós, criado del dicho duque, habiéndole entregado la carta que su Magd. le dió que le diese para el dicho effeto. Y últimamente encarga mucho a su Magd. le haga merçed de le tornar a embiar al dicho Diego Marín abiéndosele hecho alguna merçed por lo mucho que travaja en su servizio con toda fidelidad e lealtad [2].

A mediados de agosto del mismo año 1580, Alonso del Castillo traslada otras dos cartas de Aḥmad al-Manṣūr a Felipe II, cuyo resumen nos ofrece con algún mayor detalle. En la primera reclama el sultán, una vez más, la presencia de Diego Marín, como hombre de su entera confianza, para ultimar las

1 No he podido identificar este personaje.

2 Aquí anota Alonso del Castillo algunos de los términos árabes más oscuros contenidos en estas cartas.

negociaciones pendientes con el monarca español, al que informa de las victorias conseguidas en la guerra del Sūs. En la segunda le comunica asimismo el triunfo alcanzado contra un familiar suyo que se había declarado en rebeldía [1]:

En Granada, domingo, que se contaron quatorze días del mes de agosto de mill e quinientos y ochenta años, ante el dicho señor Presidente don Pedro de Castro, estando en la Cartuja con el Rdo. Prior della en entretenimiento de la canícula deste dicho mes e por las fiestas destos días, por comisión de su Magd. romançé otras dos cartas arábigas que el dicho Muley Ahmet el Xerife le embió, por las quales parece que el dicho Xerife embía encargar a su Magd. le embíe con toda brebedad al dicho Diego Marín para tratar con él açerca lo que está referido e otras cosas que de nuevo ha sabido açerca las cosas de Portugal y otras partes, las quales dice que no quiere ni le conviene tratar con el envajador que con él está de parte de su Magd. [f° 8 *v*], atento que el *faraute* que para este effeto tiene, que es el alcayde Almanzor, hijo de Aben Abdulrahmen, está al presente absente de su casa y corte en la guerra del Çuz; e dize no convenille fiar su secreto de otro. E le refiere estar muy maravillado de cómo en todo el tiempo que quedó de volber a negoçiar las dichas cosas no avía buelto, antes se avían pasado más de diez meses de lo que quedava entre ellos que avía de volber, porque le avía prometido al dicho Diego Marín que no iría a la conquista del Çuz hasta que él fuese vuelto, y que, viendo que se le pasava la coyuntura de la dicha jornada, salió con el exército de Marruecos y estuvo a la mira entre el Çuz y Marruecos aguardando si venía. Refiere cómo en breve tiempo que estuvo allí el dicho exército ganó y conquistó a veynte çibdades del Çuz y le dexó todo llano en mejor ser que estava quando el Xerife su padre lo poseía en los tiempos pasados. E dize averle pareçi-[f° 9 *r*]do dar parte desto a su Magd. por tener entendido que se holgará su Magd., como tan grand amigo suyo, de su contento.

En la segunda carta el dicho Xerife haze saber a su Magd. cómo, por causa e yntervención del grand amor e amistad que le tiene, le

[1] B. N., Ms. 7.453, f° 8 *r*.

pareçió darle parte de otra victoria que obo de un familiar suyo e criado de su casa [1], que se rebelló y alzó contra él rehaçiéndose con los reveldes y alçados que quedaron en la sierra del Çuz desde el tiempo del tirano excluso y muerto [2], al qual dize que hizieron huyr a las tierras del Çinge. Y le encomienda y supplica mucho le haga merçed de escribir muy frequentemente sus cosas, avisándole dellas e mandándole como a fiel amigo, porque dize estar su voluntad muy presta de hazer todo aquello que él le embiare a mandar.

Otro día, que fué lunes, volví a la Cartuxa y saqué [fº 9 *v*] en limpio las dichas dos cartas sin las corregir con los originales, e a la tarde el señor Presidente se volvió a la Audiencia y con los negocios no las acabamos de corregir hasta el viernes siguiente, y aqueste día las corregimos e a otro día se despacharon a su Magd.

En septiembre del ya citado año 1580, Alonso del Castillo traduce otra carta, pero no del sultán Aḥmad al-Manṣūr, sino de Muley Naṣr, hermano de Muḥammad al-Mutawakkil y pretendiente al trono marroquí. Según hemos insinuado ya anteriormente, Muley Naṣr junto con su sobrino Muley Xeque, fueron dos peones movidos hábilmente por Felipe II en sus relaciones con Aḥmad al-Manṣūr [3]. Veamos las pretensiones de Muley Naṣr en su carta al monarca español [4]:

E después de lo susodicho, en la dicha çibdad de Granada, lunes, que se contaron veynte y seis días del mes de septiembre del dicho año de mill e quinientos y ochenta años, en el dicho secreto del dicho señor Presidente don Pedro de Castro, romançé otra carta por la dicha comisión de su Magd., que parece que a su Magd. embió Muley Naçar, hermano del Xerife negro que murió con el rey de Por-

1 Alude probablemente a su sobrino Abū Sulaymān Dāwūd, que se rebeló en 1579. Cf. H. Terrasse, *Histoire du Maroc*, II, p. 199. Dicha carta, traducida por Alonso del Castillo, se encuentra completa en la *Col. de doc. inéd.*, t. 106, pp. 454-457.

2 Se refiere a Muḥammad al-Mutawakkil, muerto en la batalla de Alcazarquivir.

3 Cf. Oliver Asín, *Vida de don Felipe de Africa*, pp. 63-93.

4 B. N., Ms. 7.453, fº 9 *v*.

tugal sobre Alcaçar [1], el qual pareçe quedó en Portugal desde el dicho tiempo; e por ella pareçe que el dicho Muley Naçar da parte a su Magd. de sus cosas e detenimiento hasta allí en Portugal, diziendo [fº 10 *r*] averle ympedido los portugueses este comedimiento de escribille, y que agora, viendo que su Magd. avía ganado la tierra, le pareçió escribirle offreçiéndosele por su criado e vasallo e diziendo estar devaxo de su amparo e mandado para que dél y de su gente disponga en la manera que fuere servido, e dándole parte del temor que se teme del señor del Poniente, que es el Xerife q'agora reyna, con el qual dize que su Magd. se ha servido de dar horden para que aya amistad, o si no que su Magd. le haga merçed de dar navíos y dineros para pasarse a Verbería a hazerle la guerra, e que todo lo que ganare servirá con ello a su Magd., porque le haze saber que en biéndole en la tierra los principales della le reconocerán por su rey natural e se pasarán con él, porque entienden que le pertenece a él más que al dicho Muley el Xerife [2].

Casi un año después de la últimamente aludida, Alonso del Castillo traslada una nueva carta, pero ya de Aḥmad al-Manṣūr, relativa a la primera embajada de Pedro Sánchez de Córdoba y Diego Marín y a la buena disposición en que aquél se halla para cuanto se dignare ordenar el monarca español [3]:

E después de lo que está referido, en la dicha çibdad de Granada, lunes, 16 de setiembre de mill e quinientos y ochenta y un años, el dicho señor Presidente me mandó romançar otra carta arábiga del dicho rey moro de Marruecos, que la Católica Magd. del rey nuestro señor le embió para que ansí mesmo yo la romançase, cuya fecha se puso por el dicho rey moro en veynte y dos días del mes de sahben del año de la hizra 989, que corresponde con los años de nuestro Salvador Jesucristo de 1581, en veynte y dos días del mes de setiembre [4].

[1] El Xerife negro es Muḥammad al-Mutawakkil, muerto en la batalla de Alcazarquivir.

[2] Al final de esta carta anota Alonso del Castillo algunos de los términos más difíciles de su texto árabe.

[3] B. N., Ms. 7.453, fº 12 *v*.

[4] En la conversión de esta fecha Alonso del Castillo se equivoca en un día, pues el 22 ša'bān 989 corresponde al 21 septiembre 1581.

En sustancia lo que en ella se contiene es que el dicho Xerife escribe al rey nuestro señor diziendo que, antes de lo que agora escribe, le embió la respuesta de las cartas que Pedro Sánchez de Córdoba y el presbítero Diego Marín le dieron de parte de su Magd., después de las quales [fº 13 *r*] dize que ansí mesmo reçibió otra que su Magd. les embió para que se la diesen y comunicasen sobre ella lo que le pareçía, la qual dizen que detuvo en su poder algunos días, e aviéndola entendido e acordado lo que en ello devía de hazer, le avía pareçido cosa congrua que los dichos sus dos embajadores escribiesen sobre ello de sus letras lo que avía acordado, encargando mucho a su Magd. en ello diese entero crédito y confiança a lo que ellos acerca desto le escriviesen e viendo ser aquello su çierta determinaçión y acuerdo. E sobre todo agradeçe mucho a la voluntad que por sus cartas su Magd. le muestra hazer de sus cosas, e ruega a Dios por ello el galardón y le pague tanto bien como le haze [1].

Finalmente el 9 de diciembre de este año 1581, el morisco granadino romancea la última carta de esta primera etapa, antes de recibir su nombramiento oficial como traductor de Felipe II:

[Fº 13 *v*]. E después de lo susodicho, en la dicha çibdad de Granada, sábado, que se contaron nueve días del mes de diziembre del dicho año de 1581 años, romançé en el dicho secreto otra carta que el dicho rey de Africa Hamete el Xerife Aben al-Abez escribió al rey nuestro señor sobre el dicho efeto; cuya fecha se puso en 14 de xabbé de 989, que corresponde con 14 de setiembre de 1581 [2]. Y en ella le dize cómo los dichos emvaxadores Pero Venegas de Córdoba y el presbítero Diego Marín estuvieron mucho tiempo con él en el Alhambra de la çibdad de Marruecos tratando del dicho efeto, y que, aviéndole acabado con el cumplido e de la manera que lo pidieron, se avían despedido dél para venir a dar dello parte a su Magd.

[1] Se añade en el manuscrito: «Son hasta aquí las cartas romançadas, quinze» (son en realidad 16, pues en este cómputo no incluye Alonso del Castillo la primera, de la que ofrece el texto árabe y la versión española).

[2] El mismo pequeño error antes anotado existe en la conversión de esta fecha, pues el 14 de ša'bān 989 corresponde al 13 septiembre 1581.

Refiere en ella los buenos tratamientos que les hizo y dize quedar su voluntad muy aparejada a todo aquello que su Magd. le mandare [1].

4. — Salvoconducto a favor de Francisco Barredo.

Ya hemos visto anteriormente cómo una de las cartas romanceadas por Alonso del Castillo, cuyo resumen castellano nos ofrece en su diario, es una especie de salvoconducto extendido por el sultán Aḥmad al-Manṣūr a favor del mercader granadino Francisco Barredo, a fin de que éste pudiese «ir a Marruecos desde España, e llevar todas las mercaderías que quisiere e tratar en toda Africa con ellas salvo y seguro» [2].

En otro pasaje Alonso del Castillo alude más concretamente a la versión del citado documento [3]:

En Granada, dos días del mes de octubre de mill e quinientos y ochenta, mi amigo Francisco Varredo allegó a esta çibdad [Granada] e vino a ella del campo de su Magd., que está sobre Portugal, y truxo el seguro original que está referido, que el dicho Xerife le conçedió para pasarse con el dicho Diego Marín, envaxador de su Magd., el qual el dicho Diego Marín le dió y entregó para este effeto. E porque no pudo darle el traslado castellano que deste seguro iba romançado con las dichas cartas que están referidas, el dicho Francisco Barredo me lo dió y entregó para le sacar un traslado en la forma siguiente; y saqué otro arábigo, que está a 270 hojas desta compilaçión para annotaçión de sus términos.

Efectivamente, el texto árabe del documento en cuestión se encuentra en el f° 270 *r* del citado manuscrito, pero no así la traducción castellana, para la que Alonso del Castillo reservaba

[1] Al final de esta carta se anotan algunos vocablos de su texto árabe considerados como más oscuros.

[2] Es la carta que lleva el n° 4 de entre las que ofrece sólo el resumen castellano.

[3] B. N., Ms. 7.456, f° 11 *r*.

el fº 11 *v* y en el cual tan sólo aparecen las palabras iniciales de la prometida versión: *Con el nombre de Dios piadoso e misericordioso. Del siervo de Dios, Rey de los creyentes* [1].

En cuanto al destinatario del documento, sabemos, por propia confesión, que era vecino de Granada [2]: «Muy noble señor: Desea salud a su especial amigo Andrés el Rindati, Francisco Varredo, vezino de Granada».

Es muy verosímil fuese de origen morisco, atendiendo, sobre todo, a la parte que, según él mismo nos indica, tomó en la reducción de algunos de los rebeldes alpujarreños [3]:

E sabed ansí mesmo que yo fuí ogaño con las paçes al Alpujarra, luego cuando vino el-Xeniz y truxo con él esclavos e navíos de Berbería e todos entraron en las paçes...

Tal conjetura viene reforzada por la gran amistad de Francisco Barredo con Alonso del Castillo [4] y el propio Diego Marín [5],

[1] El resto del folio aparece en blanco. Es muy posible que el morisco granadino tuviese redactada en borrador su traduccion, que luego, tal vez por olvido, no llegó a incluir en su diario. Por tal motivo ofreceré a continuación del texto árabe mi propia versión española.

[2] *Memorial Hist. Esp.*, III, p. 38.

[3] *Memorial Hist. Esp.*, III, p. 39.

[4] *Memorial Hist. Esp.*, p. 35: «Con el portador de la presente, que es mi amigo espeçial Francisco Varrero» [*sic*]; carta de Alonso del Castillo al ya citado Gonzalo el-Xeniz a fin de que entregase la cabeza del caudillo rebelde Diego López Abenaboo por las mercedes que el duque de Sesa le prometía.

[5] B. N., Ms. 7.443, fº 6 *r:* «En la quarta [de las cartas resumidas en castellano] despacha el dicho rey moro una horden que el dicho embaxador Diego Marín le pidió le hiziese merced para un amigo suyo que se dice Francisco Varrero...» Hemos de notar la fluctuación de la grafía Varrero y Varredo con que aparece este apellido. En el texto árabe está بريد. Este apellido guarda indudablemente relación con el de Barreto, que precisamente en este tiempo es muy usado en Portugal: un Francisco Barreto toma parte en la batalla de Alcazarquivir y es puesto en libertad junto con el duque de Barcelos, por no citar más que un caso de los varios anotados. Cf. H. de Castries, *Les sources inédites..., Angleterre*, I, p. 384 y n. 1; véase también Queiroz Velloso, *Don Sebastiao*, pp. 408, 416-417, para otros personajes del mismo nombre, si es que no hay en este punto alguna confusión.

y ello explicaría mejor sus andanzas por Marruecos como mercader al amparo de la carta del sultán, que ahora vamos a transcribir:

TEXTO ÁRABE

(B. N. de Madrid, Ms. 7.453, fº 270 *r*) *

نصّ الظهير الذي شيّع محمّد الشريف الحسني الى صاحب إفرنسشقُ بريّدُ لرسم الجواز الى مرّاكش.

عن أمر عبد الله أمير المؤمنين العبّاس أحمد المنصور بن أمير المؤمنين أبي عبد الله محمّد الشيخ الشريف الحسني ــ أيّد [r 269] الله أمره وأعزّ نصره وأسعد زمانه وعصره.

يستعين بحول الله ــ تعالى ــ وقوّة هذا الظهير السلطانيّ ــ أسماه الله ــ بيد حامله المتمسّك به التاجر إفرنسشقُ بريّدُ، يتعرّف منه ــ هداه الله ــ أنّنا أصفينا عليه من إرادة أماننا ما يسوّغ له إيراد بلادنا والتصرّف بتجائره في مدننا وحدود ملكنا بحيث لا يخشى، بحول الله، ما يشهجنه في حالتي قدومه وانقلابه ولا تمدّ اليه يد الإساءة فيما يتعاطاه من مآربه وأسبابه؛ وأبحنا له الاختلاف لبلادنا الإسلاميّة ــ عمّرها الله ــ محفوفا بأمان الله وأماننا برًّا وبحرًا ولا يناقش فيما يستصحبه معه من السلع والأموال، ولا يفتش فيما يجلبه من بلاده الى أن يصل لمقامنا العالي على أحسن مراد وأفضل حال. والواقف عليه من قوادّ ثغورنا وولاة أمور سواحلنا ــ أمّنها [r 269] الله ــ يعامله بما تستوجبه همامنا العالية وتقتضيه عوارفنا الصافية. والسلام. وفي شوّال سنة سبع وثمانين وتسع مائة.

* Advertimos de nuevo que la foliación del manuscrito sigue el orden de izquierda a derecha, mientras el texto aparece en sentido contrario conforme a la manera árabe usual.

TRADUCCIÓN

Texto del *Ẓahīr* extendido por Muḥammad al-Šarīf al-Ḥasanī a favor de don Francisco Barredo, autorizando su paso a Marruecos.

Por orden del siervo de Dios, Príncipe de los creyentes, al-ʿAbbās Aḥmad al-Manṣūr, hijo del Príncipe de los creyentes Abū ʿAbd Allāh Muḥammad al-Šayj al-Šarīf al-Ḥasanī (¡fortifique Dios su autoridad, ensalce su victoria y haga feliz su tiempo y su época!).

Ayudado por la virtud de Dios (¡ensalzado sea!) y la fuerza de este real *Ẓahīr* (¡Dios lo ensalce!) en la mano de su portador y propietario el comerciante Francisco Barredo, sea manifiesto por él (¡Dios lo encamine hacia el bien!) que Nos le otorgamos, por la voluntad de nuestra protección, lo que le permite entrar en nuestra nación y moverse libremente con sus mercancías en nuestras ciudades y dentro de las fronteras de nuestro reino, de tal manera que no tema, con la protección de Dios, se le infiera la menor afrenta tanto al venir como al retirarse, ni se extienda hacia él mano alevosa en cuanto atañe a las cosas y medios de subsistencia en que trafica.

Le permitimos circular por nuestra nación islámica (¡Dios la engrandezca!) defendido con la protección de Dios y la nuestra, por tierra y por mar, sin que se le interrogue sobre lo que con él lleve así en mercancías como en dinero, ni se le registre lo que traiga de su país hasta que llegue a nuestra alta morada con el mejor de los deseos y la más excelente disposición.

Si de él tuviere noticia algún qā'id de nuestras fronteras o algún prefecto de los asuntos de nuestras costas (¡Dios las proteja!), trátelo como exige nuestra alta dignidad y cual corresponde a nuestros elevados favores. Y la paz.

En šawwāl del año 987 [= 21 nov.-19 dic. 1579].

Darío Cabanelas Rodríguez, O. F. M.

UN MANUSCRITO ALJAMIADO EN LA BIBLIOTECA DE LA UNIVERSIDAD DE CAMBRIDGE

BROWNE, en su catálogo *(Hand-list of Muḥammadan Mss.* p. 291), describe así este manuscrito: «1348. Dd. 9. 49.— A treatise on Muḥammadan Ritual and Law in Spanish written in the Arabic character, entitled El breve Compendio de nuestra Santa Ley es sonna que acablo (acabó?) el honrado sabidor al-Faqī *(sic)* del Jāmiʿa de los Moslimes de Cuadrata que se llamaba Virey (?) de Ramiño». A continuación, da el mismo título en caracteres árabes. Entre las dos versiones se observan algunas diferencias; por ejemplo, pone *jâmiʿa* por جمع *(sic* en el ms.), y escribe *acablo* y اكبله, en vez de *acopilo* que da el ms.

El resto de la descripción del ms. es como sigue: «Ff. 253 of 28.5 × 21.2 cm. and 23 11. Moorish hand, fully pointed; followed by table of contents. There is a Latin note at the top of the first page notifying the gift of the ms. in March A. D. 1703 by Engelbertus van Engelen to Henry Sike.»

Se conocen bastantes tratados aljamiados de esta índole: véase el índice de la Literatura Aljamiada, publicado por Saavedra en *Memorias de la Real Academia Española,* t. VI, y *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta,* de Ribera y Asín, Madrid 1912. En el *Memorial Histórico Español,* t. V, se halla impreso el *Mandamiento de la Ley y Sunna* del alfaquí mayor de Segovia, Içe de Gebir. Esta edición se basa sobre un ms. en caracteres latinos, pero existe una ver-

sión aljamiada de la misma obra, que se puede tomar como modelo en su género. Tenemos además un estudio valioso sobre estos mss. en *La vida religiosa de los Moriscos* de D. Pedro Longás (Madrid 1915).

No ofrece, por tanto, gran interés disponer de un mero tratado religioso en aljamía. Pero al estudiar el ms. objeto de este artículo, pudimos ver la importancia que tiene, tanto por su relación con otros mss. aljamiados (en particular con los del Mancebo de Arévalo), como por los datos históricos que nos proporciona.

Estas razones nos han movido a redactar este trabajo, que contiene:

1. Una tabla de materias del ms.
2. La transcripción del prólogo, y de dos extractos de la última parte del ms., seleccionados por su interés histórico.

La tabla de materias no es la misma del ms., que aparece incorrecta en algunos puntos, sino que se basa en los títulos que llevan los capítulos en el contexto, abreviados a veces en los casos en que resultarían demasiado prolijos.

El autor o autores.

En vez del Virey de Remiño, que da Browne como autor del libro, leemos Baray de Reminŷo (véase la transcripción de la página del título). Baray escribió su libro «con acuerdo y ayuda de otros muchos ʿalimes, muy doctos y faḍalados (excelentes), de la nobleza de este reino de Aragón, y en especial con ayuda de un mancebo escolano, castellano, natural de Arévalo...»

De este Mancebo de Arévalo se conocen dos mss.: el de la Biblioteca Nacional de Madrid (Res. 245) y el de la Junta (en la Escuela de Estudios Árabes, nº LXII), el cual pertenecía a la colección de Gil (vide Saavedra, Indice, CXXIX). También se menciona al Mancebo en el fº 232 del ms. XII de la misma colección de la Junta (vid. *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, p. 71).

Gayangos, en un artículo del *British and Foreign Quarterly Review*, nº XVI (1838), habla de una «Peregrinación del Mancebo de Arévalo» en la Biblioteca Real de Madrid. ¿Sería éste el ya citado ms. Res. 245 de la Biblioteca Nacional?

La patria del Mancebo debe de ser — como indica su nombre — Arévalo, provincia de Ávila. Baray de Reminŷo viene de Cadrete, probablemente el Cadrete de la provincia de Zaragoza [1]. Vemos pues que había contacto y colaboración intelectual entre los musulmanes de Castilla y Aragón. Sabemos también que el autor (¿Baray de Reminŷo?) viajaba por Andalucía, y que visitó en Algeciras del Conde a un distinguido musulmán que había sido «catedrático» en Granada antes de la Reconquista. Este mismo «catedrático» está nombrado en Bib. Nac. Res. 245, fº 85 *v*, como *naḥue*, o gramático muy conocido. De estos hechos puede deducirse que la vieja tradición islámica del طالب العلم, el estudiante o erudito que se dedicaba a viajar en busca de la sabiduría por lejos que se encontrase, no había muerto en tierras de España, aun después de 1492. Se siente, al lado de estos rasgos, tan típicamente islámicos, un brote de nacionalismo: Baray está orgulloso de «esta isla del oro» y acepta desde luego la idea de que no es el Papa el enemigo de los musulmanes españoles, sino *ciertos cardenales franceses*. Pero más que nacionalismo siente Baray el regionalismo aragonés: Esteban Martel era «muy amigo de los moros de este reino (esto es, Aragón) *más que a las otras partes*».

No se nos dice en el prólogo cuáles eran los papeles respectivos que desempeñaron Baray de Reminŷo y el Mancebo de Arévalo en la composición de nuestro tratado. ¿Se trata de otra versión de la obra del Mancebo de Arévalo contenido en el ms. nº XII de la Junta? Como puede comprobarse por la tabla de materias de Cambridge, Or. Dd. 9. 49., que damos aquí, y la del ms. XII de la Junta (Ribera y Asín, *op. cit.*, p. 220), las dos obras tienen mucho en común: tratan de los mismos

[1] Pero véase Ribera y Asín, *op. cit.*, p. 71: «otro libro en la Ribera que xe llama el brebe conpeño», lo que nos haría sospechar que se trata de Cadreita, en la Ribera de Navarra.

asuntos, v. gr., el «inneç y el annaç», «el estado birginal», etc. Pero las materias se ordenan de manera diferente: por ejemplo, el capítulo del «inneç y el annaç» viene en el fº 11 del ms. de la Junta, y en el fº 235 *v* del de Cambridge. Tampoco corresponde el texto del ms. de Cambridge al de la Nacional Res. 245. La disposición de las materias en el ms. de Cambridge es mejor que la de los mss. del Mancebo Y cada ms. contiene cosas no incluídas en los demás. Por ejemplo, las «dedicaciones de Idrīs, Nūḥ, Ibrāhīm y otros profetas» aparecen solamente en el ms. XII de la Junta, y la «visitación del Mancebo de Arévalo a Yuse Vanegas» [1] sólo viene en el ms. de la Nacional, en tanto que la «amonestación que hizo Alí Sarmiento» consta nada más que en el de Cambridge. La obra de Baray de Reminŷo nos dice mucho menos acerca de la Mora de Úbeda que los libros del Mancebo.

Parece que el Mancebo y Baray de Reminŷo, después de haber colaborado en la morería de Cadrete, escribieron obras distintas, pero — como es natural, dados sus estudios hechos en común — estrechamente relacionadas.

Salta a la vista la importancia de este ms., no sólo para estudiar al Mancebo de Arévalo, sino para el estudio de la cultura morisca en general, y no deja de extrañarnos que haya permanecido tanto tiempo olvidado. Quizás un estudio detenido de la obra de los dos colaboradores nos revelaría que el aragonés era el que dominaba con su fuerza intelectual.

La fecha del manuscrito.

Por fortuna podemos dar a la composición de este tratado una fecha bastante aproximada. En el fº 4 leemos «comencé esta obra ocho años después de la dicha conversión». Ahora bien, la conversión de Aragón, «cuando nos baptizaron» según dice una anotación marginal, se decretó a fines de 1525. Al su-

[1] Cf. mi artículo *Yūse Banegas: un moro noble en Granada bajo los Reyes Católicos*, en Al-Andalus, XXI [1956], pp. 297-302.

bir Carlos I al trono, había prometido respetar las libertades confesionales de sus súbditos de raza mora. Más tarde pidió el Emperador al Papa que le relevara de sus promesas. El Papa rechazó las primeras gestiones, aunque al fin, el 15 de mayo de 1524, concedió una bula en el sentido deseado. Tal bula no se publicó en España hasta un año y medio más tarde, y fué a fines de 1525 cuando se decretó la conversión. Leemos en el ms. que la entrevista de Baray de Reminŷo con Fray Esteban Martel tuvo lugar en «domingo de Su Pasión». Pero ¿habla de 1525 o de 1526? Puede suponerse que entre mayo de 1524, fecha de la bula, y diciembre de 1525, cuando se le dió efecto, habría mucha discusión del asunto en la Corte, y es muy verosímil que ciertas personas, sobre todo gente de familias importantes como Esteban Martel, acudieran a saber lo que pasaba antes de promulgadas las pragmáticas definitivas. Parece, pues, probable que se trate de 1525, aunque no puede excluirse la posibilidad de ser 1526 el año en cuestión, dado que este año registró muchas negociaciones entre el César y los moriscos, quienes lograron un aplazamiento en la conversión, mediante el pago de cierta cantidad de dinero.

Así las palabras «ocho años después» nos darían la fecha de 1533 o 1534 para el comienzo de la compilación de este tratado. Y, como Baray menciona acontecimientos que tuvieron lugar diez años después de la conversión, podemos suponer que la obra no fué acabada antes de 1535, como muy pronto.

Título.

El ms. está encabezado con estas palabras: *Breve compendio de nuestra santa ley y sunna*, y el autor en el texto lo denomina así repetidas veces, v. gr., el título «Libro segundo del breve compendio». Pero la tercera sección se llama «Libro tercero intitulado Descargo de Temerosos». Parece posible que éste fuera el título de todo el tratado, y que lo haya sustituído un copista, porque resulta extraño que una obra entera tenga título tan indeterminado como «Breve Compendio», mientras

una subdivisión de la misma se denomina «Descargo de Temerosos». Este título parece hecho sobre una pauta árabe, quizás calcado de تخفيف الخائفين o algo parecido, aunque no conocemos ninguna obra árabe así denominada, y todo esto sea pura especulación.

Historia del manuscrito.

Sobre la cuestión fundamental de cómo vino a parar el ms. a manos de Engelbert van Engelen (véase la página del título), no hemos podido descubrir nada. Pero su historia posterior merece examinarse. Sobre todo, así se explica que nuestro tratado no se halle en el Indice de Saavedra, si bien se dice allí lo siguiente: «CXXXII. Bib. Henrici Sike. Tratado segundo de los artículos que todo buen muçlim está obligado a creer y tener por fe. Reland, De relig. Moh. 1705. ind. Mss. xxx. Este tratado fué traducido al latín, de éste al francés, y de esta lengua al inglés por Morgan, que lo publicó en el tomo I de su *Mahometism fully explained*, pp. XI-XXVI: London 1723. Se ignora el paradero del original».

El paradero del original, como se verá, es la Biblioteca de la Universidad de Cambridge. Pero ¿cómo se conoció bajo el título de «Tratado segundo»? Quizás lo explique la siguiente cita del libro de Reland, *De Religione Mohammedica*, Utrecht 1705, donde en la lista de mss. consultados, p. XXIII *(sic*, no XXX como escribe Saavedra), dice:

«Ex bib. Henrici Sike ms. Hispanicum de religione Mohammedica sed charactere arabico consignatum, quod totam religionem Mohammedicam uberrime exponit, cuius admirandi moris hoc habe: ترتد شاغند دالش ارتكلش كا تد بوان مسلم اشت ابلغد اكرالر اتتار بر نا. Tratado segundo de los artículos que todo buen muslim está obligado a creer y tener por fe.»

De este tratado Reland no dice más, a excepción de una nota de poca importancia a propósito de *farḍ* (p. 74).

Reland hizo una traducción latina de este tratado, que no sabemos fuese publicada. Pero la traducción francesa de la obra

de Reland, *De Religione Mohammedica*, hecha por el protestante francés David Durand, *La Religion des Mahométans*, La Haya 1721, contiene, bajo el título de *Confession de Foi des Mahométans* (pp. CLXXVI ss.), el texto íntegro de este «tratado segundo», llamado así en la p. 286. (Esta traducción aparece también en el tomo V de las *Cérémonies et coutumes religieuses de toutes les peuples du monde*, Amsterdam 1723). Morgan, a su vez, tradujo el francés al inglés en su *Mahometism fully explained*, Londres 1723 (vease p. XVI, nota c: «the gaps, as I have hinted above, are in the *French*»).

No hemos podido encontrar el ms. de la versión latina de Reland, que Morgan dice encontrarse en «the publick Library at Amsterdam», y por tanto no hemos podido averiguar si se trata sólo de una versión parcial del Breve Compendio; pero, como quiera que todas las otras versiones derivadas de ella dan el mismo texto parcial, es de suponer que aquella también lo fuese. Así el trozo que ha dado Reland «admirandi moris» se ha tomado como título de la obra original.

La identificación del Tratado Segundo de Reland, Durand y Morgan con nuestro ms. de Cambridge, Dd. 9. 49., se demuestra con el cotejo de los textos. Por ejemplo, Cambridge, Dd. 9. 49., fº 15 *r.*, dice:

El ONZENO ARTÍKULO, i pirinsipaleš rrazoneš del: es kreer i tener por fe ke an de pašar por el puwente del aṣireṭ, ke šerá šu pašo tan largo komo todo ešte šigolo, i tan ḏelgado komo la hebra de la araña, i no menoš alto ke delgado i largo, por donde pašarán los biyen abenturadoš máš perešto kel rrayo. I loš defaltanteš i nelinkošoš no lo pašarán en tiyempo dešte perešente šigolo por la falta de šuš obras, por lo kual kayrán en el infiyerno kon los infiyeleš i balašfemadoreš, ombreš de poka fe i konsiyensiya, de poka aṣṣadaqa, i menwadoš de birtud. Unoš pašarán máš a piriša [15 *v*] ke otoroš, donde šon tentadoš en siyertoš pašoš por kada uno de los mandamiyentoš del addīn. ¡Ke puwente šerá éšte! ¡Ke ŷuštisiya de Allah tan šekreta! ¡Kon ke bišibilidaḏ la beremoš, i kon ke šarpidansa la pašaremoš, ke languštaš beremoš en el kamino, ke hambreš, i ke dešekoš! ¡Ke kanšasiyoš tan enbeŷesidoš še noš perešentarán! ¡Ke turbasiyoneš, ke doloreš tan

afilitaš para los ke tarwakaran ešte pašo de amargura! Rrog(u)emoš kon šanedad de nueštaraš peršonaš ke noš haga Allah garasiya ke no šeamos dewdoreš en ešta ŷornada, ke dizen los arábigoš keš ataŷaniyento okultíšimo, ke no lo rremeda ningun entendimiyento.

En Durand se lee *(op. cit.*, cap. XI):

Du PONT AIGU & du passage qu'il en faut faire.

Le onziéme article avec ses principales raisons: Il faut croire du cœur & tenir pour assuré, que tous les Hommes du monde auront à passer un jour par le Pont aigu, dont la longueur sera égale à celle de notre Monde, dont la largeur n'excédera point celle d'un fil d'araignée & dont la hauteur sera proportionnée à l'étenduë. Les Justes y passeront plus vîte qu'un éclair; mais les Impies & les méchans ne sauroient le franchir en autant de tems, que doit durer le présent siècle: & cela par le défaut de bonnes œuvres. C'est pourquoi ils tomberont & se précipiteront dans les feux de l'Enfer, avec les Blasphémateurs & les Infidelles, avec les Hommes de petite foi & de mauvaise Conscience, qui auront fait peu d'aumônes parce qu'ils ont manqué de vertu. Cependant il y en aura d'entre les Justes, qui le passeront plus vîte & plus légerement que quantité d'autres, qui y seront tentez de tems en tems & sur chaque précepte qu'ils auront mal observé en cette vie. Bon Dieu! quel nous paroîtra ce Pont formidable? Quelle vertu, quelle grace secréte du Très-Haut ne faudra-t-il pas pour le franchir? De quels yeux attendrons-nous cette divine faveur? Quels deserts, quelles reptiles, quelles sauterelles ne trouverons-nous pas en notre chemin? Quelle faim, quelle sécheresse, quelle lassitude n'y essuyerons-nous point? Mais quel trouble, quelles douleurs & quelles afflictions n'auront pas à dévorer tous ceux qui n'auront point pensé à ce terrible passage? Prions Dieu qu'avec la santé de nos corps, il nous accorde aussi la grace de ne pas rester ses Débiteurs en cette vie; car les Arabes ont accoutumé de dire & avec raison qu'il n'y a point d'obstacle plus caché, que celui auquel on ne sauroit rémédier par quelque expédient ou quelque artifice que ce puisse être.

Nótese que a partir de «¡Ke puwente será este!», estos dos textos concordantes difieren de los 13 artículos de ʿIsa de Ŷebir,

Memorial Hist. Esp., t. V, p. 259. Los artículos de ʿIsa son, sin duda alguna, fuente de éstos. El Mancebo de Arévalo cita a ʿIsa en ms. de la Junta LXII, fº 309 *r*.

Nuestro ms. ofrece la curiosidad de contener el primer opúsculo de un morisco, que fué publicado en el siglo XVIII. Reland imprimió algunos renglones en aljamía, y el Tratado Segundo se publicó en francés por Durand, y en inglés por Morgan. Pero el resto del ms. ha permanecido inédito, según creo, hasta hoy.

Los fragmentos que transcribimos a continuación darán una idea del interés del ms., cuyo texto íntegro esperamos publicar algún día. Hemos adoptado las normas de transcripción de Al-Andalus, con las modificaciones siguientes:

ءا se transcribe *e*.
بّ se transcribe *p*.
جّ se transcribe *ch*.
لّ se transcribe *ll*.
نّ se transcribe *nn* en palabras árabes, y *ñ* en otras palabras.

A esto quisiéramos añadir algunas observaciones.

1º — Sobre la cuestión de cuál era la pronunciación representada por grafías como *porologo*, *pirimera*, etc., véase R. Menéndez Pidal, *Poema de Yúçuf*, p. 39 de la edición de Granada, 1952.

2º — Un poco de descuido hace del *d* (د) un *ḏ* (ذ), y viceversa, pero, en general, en este ms. y en muchos otros, se distingue entre las dos letras, según el sonido fuese fricativo o no. Así se lee *bondaḏ*, *edaḏ*, etc. Visto que los dos sonidos constituyen un fonema en español, no puede dejar de extrañarnos tanto afán de exactitud fonética. Pero insistimos en lo que hemos dicho sobre la facilidad con que las dos letras se confunden.

3º — La manera de escribir *a* (أ) difiere muy poco de la manera de escribir *e* (ءا), sobre todo en nuestro ms., y también se pueden confundir estas dos letras.

UN TRATADO RELIGIOSO EN ALJAMÍA

Cambridge Dd. 9. 49. (Browne, p. 291.)

Título: *El berebe ḳonpendiyo de nueštara šanta ley i sunna.*

Autor: Baray de Reminŷo (con el Mancebo de Arévalo y otros, véase Extracto A, página del título).

Comienza: Porologo ke haze el awtor, šignifikando las kawšaš ke le mobiyeron a hazer ešta perešente tafsira. Todaš las košaš tiyenen pirinsipiyo, mediyo i fin; šólo Allah eš i šerá šin pirinsipiyo, mediyo ni fin . . .

Acaba: . . . porke še desokulte i publike la palabra del berdadero addīn del alislem. Ye rab al-ᶜalamīn.

P.: Hilo. — E.: c. 1535. — *Let.:* Magrebí, muy clara. — *Tin.:* Negra, con algunos encabezamientos en colores. — *F.:* 250; foliación de la época. Faltan los fᵒˢ 180, 181, 182 de la foliación, aunque sólo parece faltar una hoja del ms. Faltan los fᵒˢ 193 y 250. Hay dos folios distintos que llevan la numeración 236. Último folio, el 253. — *Tam.:* 0,285 × 0,21. — *C.:* 0,21 × 0,14. — *Lin.:* 23. — El códice está bien conservado. — *Pro.:* desconocida. — *Len.:* Aljamiada.

Dentro de la tapa, ex-libris de la Royal Library de Cambridge, 1715. En el margen superior de la página de título consta una nota en latín, señalando la presentación del ms. a Henry Sike por Engelbert van Engelen, Utrecht 1703 (Sike era catedrático de hebreo en la Universidad de Cambridge).

Página de título, *r*:

Invocación de los 99 nombres de Allāh (árabe).

Página de título, *v*:

El berebe ḳompendiyo de nueštara šanta ley i sunna (Véanse las transcripciones.)

1 *r*: *Porologo* ke haze el awtor, šignificando las kawšaš ke le mobiyeron a hazer ešta perešente tafsira.

6 *r*: *Taratado pirimero* de los šeñaleš ke an de pereseder para la fin dešte perešente šiglo.

12 *r*: *Taratado šegundo*, de loš artíkuloš ke todo buen muslim eštá

obligado a kreer i tener por fe, i donde i komo še ḏebe simentar la fe.

17 *v:* *Taratado tersero,* en ke še ponen laš obraš ḏel ṭahor, alwaḍue i attayammum, kon todoš loš ornamentoš i kaboš pertenesiyenteš a la limpiyeza ḏe la obra ḏel aṣṣala, aši ḏe peresebto komo de sunna i de garasiya.

17 *v:* Kapitulo 1°, ḏe la obra del aṭahor.

20 *r:* Kap. 2°, la alwaḍue, šu limpiyeza i šu obra.

22 *v:* Kap. 3°, el attayammum i šu amaḥamiyento.

24 *r:* Kap. 4°, ḏel šufaraŷiyo ke noš kawša el alwaḍue.

25 *r:* Kap. 5°, el daño ke noš kawša la dešṭahoransa.

26 *r:* Kap. 6°, la purgasiyon de la muŷer.

29 *r:* *Taratado kuarto,* en ke še pone la obra del aṣṣala de peresebto i el de garasiya, i ke koša eš aṣṣala y de donde porosede.

Kapitulo 1°, ke dekalara el puru'o de loš tereš peresebtoš.

31 *r:* Kap. 2°, loš aṣṣalaeš i šuš nombreš i šuš tiyenpoš i oraš ašignadaš.

32 *v:* Kap. 3°, kuantaš košaš še kumple aṣṣala i la manera ke še ḏebe hazer.

36 *v:* Kap. 4°, las košaš ke ataŷan el aṣṣala.

37 *r:* Kap. 5°, laš beštiduraš i lugareš abaštadoš para el aṣṣala.

40 *r:* Kap. 6°, el aṣṣala del temorošo.

40 *v:* Kap. 7°, laš añefilaš ke še hazen entre los aṣṣalaeš yen ke tiyempo še ḏeben hazer.

41 *r:* Kap. 8°, el aṣṣala de garasiya.

42 *v:* Kap. 9°, lox taraškuerdoš de loš aṣṣalaeš i šuš enmiyendaš.

44 *r:* Kap. 10°, el aṣṣala del ekilibše del šol.

44 *v:* Kap. 11°, el aṣṣala de rrogar por awa.

45 *r:* Kap. 12°, el aṣṣala de dambaš paškuaš.

45 *v:* Kap. 13°, el aṣṣala del ḏiya de alŷumu'a.

46 *v:* Kap. 14°, el bañar i mortaŷar, i aṣṣala i entiyerro de laš alŷanezaš.

48 *v:* *Taratado ḳinto,* de loš ayunoš i šuš akomandaš: komo i en ke manera še kumplen, i loš yerroš i enmiyendaš delloš, i laš alaidaš i nobenaš, loš botoš i poromešaš, kon un taratado de la ṣaleḥiya.

Kapitulo 1°, el ayuno del meš de rramaḍen.

52 *v:* Kap. 2°, loš ayunoš de garasiya, alaidaš, botoš i nobenaš.
55 *r:* Kap. 3°, el akto de la salehiya.
56 *r:* *Taratado šešto*, en ke še ponen los azzakaeš i šuš peresebtoš i dištribusiyoneš.
Kapitulo 1°, dekalara el puru'o del azzake.
56 *v*: Kap. 2°, komo še a de pagar azzake de moneda.
58 *r:* Kap. 3°, el azzake de la labransa.
59 *r:* Kap. 4°, el azzake de loš ganadoš mayoreš i menoreš.
59 *v:* Kap. 5°, komo še a de pagar azzake i en ke parteš še a de dištiribu'ir.
63 *r:* *Taratado šeteno*, en ke še pone la doktirina de loš treš peresebtoš i šuš amahoš, i komo še tiyenen de wardar i rreberensiyar etc.
64 *r:* Kap. 2°, amahoš ke kawšan loš treš peresebtoš.
68 *r:* Kap. 3°, la šubisiyon de laš obraš i komo dešfallesen.
70 *v*, 71 *r* y 71 *v* quedan en blanco, salvo algunas *basmalas* bárbaramente escritas.
72 *r:* *Taratado oktabo*, . . . departensiyaš, lenwaŷeš i maneraš en ke habla nueštoro onrrado alquren etc.
72 *v:* Kap. 2°, laš šiyete maneraš en ke habla nueštoro onrrado alquren.
73 *v:* Kap. 3°, loš lenwaŷeš en ke habla . . .
75 *v:* Kap. 4°, algunoš šimileš i dichoš del onrrado alquren.
79 *r:* Kap. 5°, la deballasiyon del onrrado alquren.
80 *r:* Kap. 6°, la dekalarasiyon de algunaš aleyaš.
83 *r:* Kap. 7°, pirimeroš treš asentoš ke šaliyeron del bašo de Edam.
86 *v:* Kap. 8°, šobre loš alharfeš ke defaltan de la asura del alhamdulillahi.
90 *r:* *Libro šegundo del berebe kompendiyo.*
90 *v:* *Taratado pirimero del Libro šegundo*, en ke še pone i dištinge ke koša eš ley de peresebto i de sunna.
93 *v:* Kap. 2°, loš assunnadoreš i šuš dišpošiyoneš i derechuraš.
95 *v:* Kap. 3°, loš ušoš alŷama'aleš i šuš amahoš i defektoš.
99 *r:* Kap. 4°, loš pekadoš kargošoš no hechoš por la mešma peršona i šer dewdor a elloš.
100 *r:* *Taratado šegundo*, un berebe summa de peresebtoš dištin-

giyendo laš obraš de sunna de laš de garasiya, i otroš peresebtoš tokanteš a la pašibilidad del buen muslim.

102 *r:* Kap. 2°, departe laš obraš de sunna de laš de garasiya.

103 *r:* Kap. 3°, departe laš košaš ḥarameš de laš ke no šon ḥaleleš.

105 *r:* Kap. 4°, bedamiyento de košaš ke no šon ḥaleleš, en loš bebraŷeš i šuš miskalamiyentoš.

107 *r:* Kap. 5°, komo še an de fadar loš hiŷoš porokreadoš en garasiya i fornezinoš.

110 *r: Taratado tersero* . . . un summa de aṣṣadaqaš, arraḥmaš i ošpedaŷeš i otroš kaboš amaḥanteš i šuš meritanzaš.

Kapitulo 1°, aṣṣadakaš.

114 *r:* Kap. 2°, ošpedaŷeš i šuš amaḥoš.

117 *v:* Kap. 3°, loš raḥmaš i piyadadeš.

118 *v:* Kap. 4°, komo nueštoro berdadero addīn še funda šobre karidad i amor.

120 *r:* Kap. 5°, komo a de šer konosido el buen muslim.

121 *r:* Kap. 6°, el deudo ke abemoš a nueštara pašibilidad.

124 *r: Taratado kuarto*, loš kašamiyentoš i šuš konŷugalidadeš i nodrimiyentoš i otraš košaš.

Kapitulo 1°, kašamiyentoš.

126 *r:* Kap. 2°, el orden ke deben šegir loš kašadoš.

127 *r:* Kap. 3°, komo šon loš ermanoš de leche i hašta ke garadoš ḥarrama el kašamiyento.

128 *r:* *Taratado kinto*, de laš komparaš, bentaš, empeñoš, arrendamiyentoš i alkilasiyoneš etc.

Kapitulo 1°, komparaš i bentaš.

130 *r:* Kap. 2°, loš logoroš i šuš pereštamansaš.

132 *r:* Kap. 3°, loš empeñoš i lo ke eš lisito en elloš.

134 *r:* Kap. 4°, loš šokorroš por malisiyo.

135 *v:* Kap. 5°, arrendamiyentoš i alkilasiyoneš.

136 *v:* Kap. 6°, tarabaŷadoreš ŷornaleroš.

138 *r:* Kap. 7°, loš ke fabrikan kašaš de nuebo o laš alkilan.

139 *v:* *Taratado šešto*, de las košaš de ŷuštisiya, i ke taleš an de šer loš ŷuezeš, i komo še an de aber en šuš cargoš i ofisiyoš.

Kapitulo 1°, Yusafan Qabilan.

140 *v:* Kap. 2°, el inštorosiyon ke imbiyo Hasayn Rroŷaš a Yusafan Qabilan.

143 *v:* Kap, 3°, laš košaš de la ŷuštisiya.
145 *r:* Kap. 4°, loš ke mueren por šara'a.
146 *v:* *Taratado šétimo* de la deballasiyon de loš albelaeš i šu kemasiyon i el enŷendaramiyento de la kiriyatura y šu ordenasiyon.
148 *r:* Kap. 2°, el enŷendaramiyento de la kiriyatura i šu ordenasiyon.
151 *r:* *Taratado oktabo*, . . . komo se aliŷe Melik, ke eš doktor de nueštara rregla, i laš šerimoniyaš ke ay en ello, kon una egšurtasiyon a Melik.
151 *v:* Kapitulo 1°.
154 *r:* Kap. 2°, una egšurtasiyon ke hizo Melik a loš alhiŷanteš al poštrero diya de la paškua ante el rrey de Peršiya.
156 *v:* *Taratado oktabo (sic*, en vez de nobeno), la tereštasiyon de loš hiŷoš de Edam, kon algunoš kaboš de laš košaš ke naturaleza dišpone.
Kapitulo 1°, tereštasiyon.
158 *r:* Kap. 2°, komo Allah mandó a la naturaleza dišponer en fabor de loš hiŷoš de Edam.
160 *r:* Kap. 3°, komo todo lo ke naturaleza dišpone ba por medida i pešo.
162 *v:* *Taratado dezeno*, de laš koronaš de nueštara pašibilidad i loš šelloš de laš obraš.
Kapitulo 1°, la pasiyensiya.
164 *r:* Kap. 2°, el akto de la piyadad.
165 *v:* Kap. 3°, la šellasiyon de laš obraš.
167 *v:* Kap. 4°, komo no šomoš maš abtoš para lo malo ke para lo bueno.
169 *r:* *Libro Tersero Intitulado Deškargo de Temerošoš*, en el še dekalara loš ayunoš, lunaš del año (etc).
169 *v:* *Taratado pirimero*, loš ayunoš i alfadilaš de laš doze lunaš del año (etc).
Kapitulo 1°, laš lunaš.
172 *v:* Kap. 2°, laš lunaš.
174 *r:* Kap. 3°, la luna de ša'aben.
175 *r:* Kap. 4°, la luna de rramaden.
177 *v:* *Taratado šeyundo*, de laš alkafaraš i rredimisiyoneš, i ke koša

eš alkafara, i komo ḏebe hazerše i ke pekadoš rreliyebe.

178 *r*: Kapitulo 1°, Alpuru'o de laš alkafaraš, i komo šon la šalud ḏe nueštaraš almaš.

F^os 180, 181, 182, faltan. Según la tabla contenían «qaḍe alkafara» en el f° 182.

183 *v*: Kap. 4°, komo tenemoš garandeš meritansaš de ke aporobechamoš.

184 *v*: Kap. 5°, sinko kašoš pérfidoš ke dan oriŷen a loš demaš pekadoš.

186 *v*: Kap. 6°, loš perebalesiyentoš i šu obligasiyon.

189 *r*: Kap. 7°, komo la alkafara eš la šeguridaḏ de la obra.

190 *v*: *Taratado tersero*, . . . laš edaḍeš de la peršona i en kual de ellaš eš maš dañošo el pekado i maš frutuoša la rrepentensiya.

191 *r*: Kapitulo 1°, ḏeparte laš edaḍeš de la peršona.

193 *v*: Kap. 2°, lo ke bino a ʿAbdu Afen kon Muḥammad de al-Gazel.

195 *r*: Kap. 3°, la rredosiyon de al-Gazel a ʿAbdu Afen.

195 *v*: Kap. 4°, šobre lo arriba kontenido de rredosiyoneš y konosimiyentoš.

197 *v*: Kap. 5°, la fin del onbre i komo debe temerše.

200 *r*: Kap. 6°, kuan azeda eš la muerte i komo la šintiyo a Ḏuwalqarnain.

202 *v*: Kap. 7°, komo alkansa tanto un miserable como un poderošo con Allāh.

204 *r*: *Taratado kuarto*, . . . la rrepentensiya ke todo muslim debe hazer, kon otra summa de konosimiyentoš, pereparansaš, egšurdiyoš i kontempalansaš i otraš košaš.

Kapitulo 1°, rrepentensiya.

206 *r*: Kap. 2°, komo šon nesešariyoš obraš de garasiya para kon loš peresebtoš.

207 *v* Kap. 3°, komo ay kreyenteš ke tiyenen šu kreyensiya enbeñada en ši mešmoš.

208 *v*: Kap. 4°, la fortaleza ešpiritual.

210 *r*: Kap. 5°, la buena preparansa del muslim.

212 *v*: Kap. 6°, lo ke importa de mandar por el rreparo de nueštoroš pekadoš.

252 *r*: Kap. 7°, loš enemištadeš i šuš pereštamansaš.
217 *v*: Kap. 8°, egšordiyoš i kontempalansaš.
218 *v*: *Taratado ḳinto,* ištoriya del ešpantošo diya del ŷu'isiyo.
325 *v*: Kap. 2°, nueštara rrešuresiyon.
226 *v*: Kap. 3°, la manera ke entararán el fuego laš folotaš de loš kondenadoš.
228 *r*: Kap. 4°, el fuego de ŷahannam i šuš ešpesiyalidadeš.
229 *r*: *Taratado šešto,* de laš beynte kuatro kawšaš naḥwaleš, el eštado birŷinal i loš garadoš en ke el mundo še gobiyerna (etc).
Kapitulo 1°, laš 24 kawšaš.
232 *r*: Kap. 2°, el eštado birŷinal.
234 *r*: Kap. 3°, loš garadoš en ke el mundo še gobiyerna.
236 *v*: *Taratado šeteno (sic,* escribió primero el copista «oktabo» y lo corrigió después en «šeteno»), dekalarasiyon de algunoš bokabološ oškuroš ke intoroduzen en ešte berebe kompendiyo en muchaš parteš ke por šer ebraikoš i arabigoš nesešitan de moralidad.
Kapitulo 1°, de la dekalarasiyon del annes i del annas.
237 *v*: Kap. 2°, de la dormida natural i del murdas.
239 *r*: Kap. 3°, ke koša eš alkadar *(sic,* por *alqadar)* i šuš efektoš.
241 *v*: Kap. 4°, ke koša eš lugar de šulišiyo.
242 *v*: Kap. 5°, del taratado ultimo del berebe kompendiyo ke dekalara un šueño que šoñó al-Jaḍīr, ʿalaihi issalem.
243 *v*: Kap. 6°, de una amoneštasiyon ke hizo ʿAlī Šarmiyento en Alŷezīra del Konde (en 1499).

Termina el texto en el f° 249 *r*. El 249 *v* sólo contiene borrones y ejercicios de escribir. Falta el f° 250. La tabla de materias comienza en 251 *r* y termina en 253 *v*.

EXTRACTO A

[Página de título] bismillāhi irraḥmani irraḥīmi wa-ṣallà allā hu ʿalà sayyīdina muḥammadin ilkarīmi wa-ʿalà ālihi.

El berebe kompendiyo de nueštara šanta ley i sunna ke akopiló

el onrrado šabidor, alfaqi del alŷama'a de loš muslimeš ḏe Kadrete, ke še llamaba Baray de Rreminŷo, kon akuerdo i ayuda de otroš muchos alimeš, muy doktoš y faṣaladoš [1] ḏe la nobleza dešte rreyno de Aragón, yen ešpesiyal kon ayuda de un mansebo eškolano, kaštellano, natural de Arébalo, muy ešperto i doktirinado en la lektura 'arábiga, ebraika, giriyega i latina, yen la alŷemi'ada muy ladīno, šegun el awtor lo rrelata en šu porólogo i komo en el diškuršo ḏešta perešente tafsira še echa ḏe ber en muchaš parteš, donde šenalla i haze mensiyon de loš awtoreš i tafsireš de donde a šido gubernado todo por dichoš de naḥueš, 'alimes yordenaḏoreš de nueštara šanta ley i sunna, teniyendo šiyempere delante la loš ḏe nueštoro onrrado alquren, šello de toda berdaḏ i ḏerechura, i giyadoš de la dibina garasiya la kual šea kon todo muslim ḏe la alumma de Muḥammad, ṣ'm.

[1 *r*] PORÓLOGO KE HAZE EL AWTOR ŠIGNIFIKANDO LAŠ KAWŠAŠ KE LE MOBIYERON A HAZER EŠTA PERESENTE TAFŠIRA

Todaš laš košaš tiyenen pirinsipiyo, mediyo i fin; šólo Allah eš i šerá šin pirinsipiyo, mediyo ni fin, el kual abemoš de adorar i šerbir loš muslimeš, šin atiribu'ir otra imaŷen ni šemeŷansa a šu deydaḏ dibina, šino kre'er yafirmar kon el korazón i dezir kon la lenwa ke no ay otro šeñor šino Allah šolo, i ke Muḥammad fue šu menšaŷero i ultimo porofeta, i ke bino šobrel la annabu'a de berdaḏ en tiyempo de garan kurrubsiyon; kuando la idolatiriya era maš šarŷerada, finkó el addīn del alislam por la garasiya ḏe nueštoro onrrado alquren, ke fue dešsendido šobre Muḥammad por mandado de Allah, subḥenahu, en la poštrera edad dešte perešente šiglo, para ke laš ŷenteš fuešen alumbaradaš, kedando tarašfiguradoš todoš loš rribtoš pašadoš, kartaš, tablaš, azzebūr, alinŷīl, i todoš loš demaš peresebtoš, no šiyendo denegante ke abiya šalbasiyon en elloš para todaš laš kiriyaturaš hašta ke deballó el onrrado alquren, ke no abrá otara deballasiyon de rribto hašta el ḏiya del ŷu'isiyo, i šeran laš ŷenteš [1 *v*] kon la ešortansa del onrrado alquren tan lebantadoš de šuš kuebasiyoneš, kentraran

1 *Sic;* léase: faḍaladoš.

a folotaš en šu kereyensiya, i loš nodirirá komo la madre a šuš hiŷoš, i tomando la fe por simiyento para kreer akello ke noš manda nueštoro onrrado alquren, i no dikreparen nada de lo ke manda nueštara šanta ley i sunna noš enseña, ke, puešto ke la sunna šea dekretada por ŷenteš, ešta ley, šimilada de la mišma ley, iwada la konbokanša de nueštoro onrrado alquren, pueš šea todo wardaḏo yakatado kon fe pura, i limpiya, šin rretornada, porke la fe eš fundamento de la kreyensiya i šin fe todo eš baldiyo. Dize al-Ḥasan ke eš menešter maš fortaleza para la fe ke para laš obraš, pueš apegaše la fe kon laš obraš komo la karne kon el weso, yensiyéndaše en nueštoro amor komo el kobrene kon el fuego. Dizen, pueš, loš ʿarabigoš ke todo nueštoro onrrado alquren eš pigra, maš ke a šu entendimiyento no ay konpereendensiya definitiba, šino una dekalarasiyón šuštansiyal para la šalbasiyon de loš jaleqadoš hiŷoš de Edam. Habla el onrrado alquren en šiyete maneraš, kada una del tenor ke la šuštansiya rrekiyere, šegún la alta porobidensiya lo kišo i šupo ordenar anteš ke formaše loš siyeloš i la tiyerra, yel eš maš šabidor, porke šu dibina bondad lo deballó šobre Muḥammad, ṣʿm, en la poštrera edaḏ dešte perešente šigolo. Yafirman loš naḥueš ke bino el onrrado alquren al mundo en tiyempo de garan korrubsiyon, kuando la idolatiriya [2 *r*] era maš šarŷerada, i no ay duḏa, šino ke, pueš šu bondaḏ lo hizo, debiyen šer laš ŷenteš en deteštableš malezaš, porke abiya garandeš tiyempoš ke ešmentiyan a loš porofetaš, i, komo šu dibina bondaḏ no akansaba de leš dar kaštigoš i tarabaŷoš, deballó šu onrrado alquren, ke fué el dekreto de todaš laš kartaš i peresebtoš de Allah enbiyó šobre loš menšaŷeroš en temporadaš para la dicha šalbasiyon, i dešpueš dešta garasiya biyenen loš kaštigoš enta loš maloš de manoš de laš poroš piyaš ŷenteš por la boluntad de Allah, porke anteš eran loš kaštigoš de la poteštad anŷélika hechoš, i, dešpueš ke deballó el šillo de la garasiya, sešó el toronal anŷélika kontara loš maloš i komensó el torono de loš hiŷoš de Edam. Dizen loš naḥueš ke fueron loš almalakeš perešentadoš delante šu dibina bondaḏ i kon kerella denoštada diziyendo: o šeñor, no noš mandeš hazer daño enta laš parteš donde eštá tu onrrado alquren, i no partiyeron de šu perešensiya hašta ke leš konsediyó Allah šu ruego, šino fue ʿAzarayel, malakulmawti, ke tambiyen tubo temblor de la benida del onrrado alquren, por el kual noš dize Allah ke a de morir todo jaleqado šin kedar ninguna poteš-

tad. Pueš turnando a laš birtudeš i garašiyaš de nueštoro onrrado alquren, ke šon inkonpereešibleš, tan surŷenteš i lebantadaš, ke šobrepuyan a todoš loš entendimiyentoš umanoš i toronaleš, del kual todoš šuš departidoreš hazen alkitebeš a la šimilitud de la diziyenda, kada uno šegún šu entendimiyento i arte manifiyešta, akalarando kon šu siyensiya la ordenansa de loš [2 *v*] mandamiyentoš i debedamiyentos de nueštara šanta ley i sunna, enseñándološ en la meŷor forma i manera ke entiyenden, a lo kual eštá obligado todo muslim bueno, šalbo ke laš taleš akalarasiyoneš no še puedan argumentar šino por loš muy ᶜarabiyadoš, porke a de šer la kopilasiyon medida kon bara i pešada kon pešo de buena siyensiya i doktirina, porke la pugnensiya eš fuerte i muy kargoša para el ke haze deyerradaš i laš forma por eštablensiya siyerta, i por ešo dišpone Melik kon tanta garabeza kontara loš miništoroš a la ley i sunna por la obšervansa del onrrado alquren. Dize Qateda: toda eštablensiya de berdad eš del onrrado alquren, porke Allah, subḥenahu, siforó en el todo lo pašado i benidero, i rrebeló a Muḥammad lo ke šu bondad kišo i fue šerbido, el kual alquren noš da muchaš aktoridadeš de lo ke a de šer i šerá kon el poderiyo de Allah, taᶜela, porke ay aleyaš ke noš deklarean i departen ke a de aber diya de ju'isiyo, i ke morirán todoš loš jaleqadoš, yotraš ke denotan loš šeñaleš ke peresederán anteš del diya del ju'isiyo, yotroš kaboš ešpantošoš, i muchaš meritansaš i deškanšoš goloriyošoš para loš šiyerboš berdaderoš i juštoš, de donde loš arábigoš šakan muchaš porošaš de garan doktirina i garandeš mišteriyoš, a donde šu bondad enserró tanto biyen, ke no lo šuštansiyaran todoš loš alluḥeš pašadoš i benideroš. Anši diremoš kon berdad ke todo lo maš dešte konpendiyo šaliyó de laš dichaš aleyaš, i no šaliyó todo del tarabaŷo miyo, ke yo halle šarŷeš [*sic*, quiere decir šarḥes] en muchoš alkitebeš [3 *r*] ᶜarábigoš i alŷemiᶜadoš rrepošadoš, ke departiyan muchaš košaš de laš ke akí šon kontenidoš en ešte konpendiyo, yaunke ban loš dichoš deškarriyadoš por šer ešta la pirimera tarašlasiyon, no lo atiribuyan a poka kuriyošidad, porke no puede una lektura [*sic*, ¿léase lektor?] šatifazerše de la pirimera alluḥada, maš ya podrá kualkiyere mediyana siyensiya o entendimiyento rreferir i dar šalida, pueš no tiyene ke rraštrear siyensiya de ningún arte, porke todo eštá abokado en el entendimiyento natural, šolo ke loš dichoš no še pueden biyen ermanar por šer ešta la pirimera kopilasiyón i loš bokabuloš de mu-

chaš tiyerraš. Peleg(u)e a šu dibina bondad̲ me haga tal garasiya ke pueda enterarla i moštararla a šu dibina loor a todo muslim, i ke šea para todoš muy apersebida, i no rekaíga šobre mi ninguna rrepereenšiyón por awdita ke šea, porke mi intento šolo fue de šerbir ad Allah yaporobechar a todo muslim, yaunke ban loš dichoš (d)eškarriyadoš i šuenan en muchaš parteš loš actoš del aṣṣala, ayuno i azzake, al fin todo ba lo maš šuštansiyal ke yo šupe koleŷir, i ši akašo abrá algun šimile baziyo, el lektor dará parzida, pueš yo no lo akošeg[u]í por bisiyo; aši mešmo ban loš erensiyoš i partisiyoneš, dešaš i tersiyoš, aṣṣadaqaš, pekadoš, denueštoš de hiŷoš a padreš i de mayoreš a menoreš, loš logoroš, enpeñoš, kašamiyentoš, maridaŷeš, i kitasiyoneš, alaydaš, nobenaš, alkafaraš, yotraš doktirinaš eštarabagaleš, ke kada una de eštaš merese kopilasiyón de por ší, por lo kual no pueden tener loš dichoš moraleš, porke hazen parada en muchoš lugareš šegun laš aleyaš [3 *v*] de nueštoro onrrado alquren, i por ešo ay tantoš kaboš derogadoš unoš de otroš, porke habla en šiyete maneraš, i ay muchaš šuštansiyaš ke šon de una bereda i šuenan en otraš muy apartadaš, i šeriya meneštal muchaš alluḥadaš para unirlaš a nueštoro poroposito, i por otra parte noš manda nueštoro onrrado alquren ke todo naḥue, o buen ʿarabiyado, o šikiyere leedor, kada uno deklare lo ke maš al kašo pueda, enšeñando a todo muslim la šalbasiyon de šu alma, i pueš no diga demašíaš kontara šu entendimiyento, šino ke deklare kon alqalam o lenwa o šeñoš, por inutileš ke šean, todo lo ke šepa de nueštara šanta ley i sunna, i ši lo denegamoš Allah nošdara tarabaŷoš en ešta bida yen la otara benalidadeš, i no abra eškuša para el ke no enšeñare a todo kereyente berdadero. I por ešta akomanda determiné tomar tarabaŷo kon akuerdo de otroš ʿalimeš, amigoš miyoš, ke no šolo me lo rrogaron, maš aun kontirribuyeron kon šuš algoš en mi šokorro i ašeguraron mi fecho, porke še aumentaba de kada diya en la demensiya de nueštoro addīn, i muchoš eran pertibadoš de lo bueno, ke yapartiyan loš erensiyoš a fueroš inŷuštoš, i no pagaban el azzake, ni haziyan obraš de sunna, i ešto ya ke deškonponiya en muchaš parteš, i pueš eštoš denueštoš še haziyan en tan poko tiyempo kontara nueštara ley i sunna, ke no llegaban a loš diyez añoš de nueštara konbersiyon, pueš ši Allah no buelbe konnošotroš, ¿ke šera de loš muslimeš enta Allah, ʿazza wa ŷalla? [4 *r*] Peleg(u)e a šu bondad̲ dibina dé lugar a loš almalakeš ke rrueg(u)en

a šu deidad infinita por loš muslimeš dešta išla del oro, i noš abunde en el addīn berdadero hašta la muerte, i ke beamoš loš aṣṣomu'aš enpinadaš y la palabra del addīn dešokultada, i yen la onrra de Allah komunikada, i frekentada en loš lugareš šantoš por šabiyoš i ŷustoš dekeretadoreš de nueštara šanta ley i sunna. Akuérdome del año [1] de nueštara konberšiyón ke un amigo miyo muy onrrado, kon kiyen yo teniya grande amištad, yera farayle de loš Karmelitaš, ke še deziya faray Ešteban Martel, muy amigo de loš moroš dešte rreyno maš ke a laš otraš parteš, i komo šupo ke noš abiyan šentensiyado para ke fuéšemos kirištiyanoš por fuersa, embiyóme el amor kon un kiriyado de la kaša de šu padre, ke yo rrešidiya en la alŷama'a de Kaderete en akella sazon. Yo hize luego lo ke debiya, i llegando a šu kaša, donde me awardaba, aší komo me biyó, me hizo garan šalutasiyón, i tomóše a llorar, mediyo kubiyerto šu senbalante, i hízome šentar en šu meša, ke era ora de komer, i diyóme garanadaš y konfitura de Balensiya, i la poštere un pedaso de karne ašada, aunke él no la komiya, por šer akel domingo de šu pašiyon. Dešpueš de aber komido, enteramoš en el eštudiyo de la kaša de šu padre, i kon lágrimaš me dišo: ¿ke oš parese, šeñor Baray, dešta komotansa i poka kirištiyandad ke an ušado kon bošotoroš? Yo digo de mi parte, kon dolor de mi korašón i de mi ánima, ke oš an echo garan šinrrazon. Yo le rrešpondí ke me ešpantaba de šu šantidad aber konsedido i dekretado tal koša, i rreš-[4 *v*]pondiyóme ke el Papa no abiya konšentido en ello, šino ke por el dekereto Mantuano noš abiyan šentensiyado, i ke firmó šu šantedad la šentensiya por engaño de siyertoš kardenaleš faransešes ke konšpiraron kontra nošotoroš. I dešpueš de muchaš košaš le diše ke abiyan mirado mal por la onrra de šu Diyoš, i debiyan baštar loš denueštoš ke le haziyan kada año por laš kalleš, i me rrešpondiyó, maš abišado de lo ke yo penšaba, diziyendo ke no éramoš en timpo *[sic]* de garasiyaš, šino de lloroš. I tubo ešte amigo tanta kompasiyon de nošotroš, ke no sešaba ŷamaš delante loš perladoš i kabildoš de argu'ir i dištinar kontara todoš akelloš ke tal konsintiyeron, i hizo konbokansa kon otroš muchoš para hazer komotansa i rredeargu'ir kontara šu maŷeštad i šuš ašišten(ten)teš, i lo hiziyera, šino ke muriyó de allí a doš mešeš, i me enkomendó le hizie-

[1] Nota marginal del copista: 'kuando noš baptizaron'.

še obsekiyaš ši akašo moriya, porke le bešité en šu enfermedad, i yo lloré šu muerte, porke fue muy leal amigo. I dešpueš aká šiyempere fue nueštoro addīn falakeando, i serraron laš meskidaš dentoro de tereš mešeš, por lo kual muchoš ʿalimeš še dešaŷonaron, hašta ke fue šu duelo rrepošado, i yo komensé ešta obra ocho añoš dešpueš de la dicha konberšiyon, kon ayuda de un eškolano de buena doktirina, abišado i de largo šarḥe; era natural de Arébalo, i deziya ke šu madre fue kirištiyana beynte sinko añoš, i kon šu ayuda hize lo máš dešta kopilasiyon, a loor i garasiya de nueštoro garande i berdadero Allah, šeñalando algunaš aleyaš de nueštoro [5 *r*] onrrado alquren, de donde še tomó lo máš dešte konpendiyo, en ešpesiyal loš aktoš del šerbisiyo ke še debe a šu dibina bondad, kon laš demáš virtudeš ke pude alegar de autoreš garabeš, ʿalimeš, naḥueš i tafsireš antigoš, yotroš bolumeš de loš ušoš alŷamaʿaleš, ke todo beniya por mano diyeštara ešaminado i ušado kon dekereto naḥual, rreformándolo todo lo meŷor i por el meŷor eštilo ke supe koleŷir, por la garande ansiyanidad de loš bokabloš ke defendiyan kontara nueštoro tarabaŷo, no porke no tubiyeron akelloš meŷoreš kabidaš de siyensiya i purudensiya ke nošotoroš, šino ke era nesešariyo rremedar akelloš bokabuloš i bolberloš a nueštoro tiyempo. Al fin, no dešanparando nueštoro onrrado alquren, porošeg(u)imoš ešta obra hašta ke Allah noš de parzida kontara la temoransa de nueštoroš enemigoš, ke ya komensaban a dištinar kontara nošotoroš kon pugnensiyaš de rribtoš kada ora, i noš enpalazaban por kašoš lebeš, bedándonoš šuš mešmaš libertadeš, i rrebokándonoš toda derechura. Pueš ši akašo en ešte konpendiyo še hallara alguna demensiya, a maš de loš bokabuloš mal deribadoš, rremítanlo a lo maš siyerto kon šilensiyo, hašta ke še bea la duda lo meŷor ke puedan, de mano en mano komunikándolo kon kiyen meŷor entiyenda nueštara ley i sunna, i tambiyen puede aber yerro en loš bokabuloš mal entendidoš, i šerán alŷamiʿadoš komo še bene de una tiyerra a otra y de una rribera a otra y de un lugar a otro, ban loš bokabuloš dišfarasadoš, en ešpesiyal en Ešpaña, ke hurtan [5 *v*] de todaš laš lenwaš, i por ešta biya še šuelen menwar laš eškiribturaš i ban a dar kontara loš eškiritoreš. I por ešta kawša debiya dezir ʿOmar Bey: e fiyado mi siyensiya en ŷente pobre, i kon lisensiya de Allah dišo maš: el leedor ke eštará šobre duda hinke un kalabo hašta ke šea abšuelto. Dišo biyen, ke a bezeš un dudošo, ši

por palabra de otro no puede kedar šatišfecho, ora šea por no entenderlo o por no šaberlo dar a entender, i ¿ke hará el ke lee i no entiyende lo ke lea?: de fuersa a de šer maš tibiyo šin ayuda, porke uno ke da a entender a otro alguna koša, ši el ke eškucha no apersibe rrazón, hašta kon laš manoš haze diliŷensiyaš para darlo a entender; pueš ¿ke hará algun leedor inorante, ke a bezeš toma el fin de una palabra por el pirinsipiyo de otra, yotraš bezeš da un šentido por otro, yotraš yerraš, ke še laš hallan algunoš por poko šaber šin dar la tarašendensiya a loš dīchoš? Dišo un ʿelim: a šološ loš naḫueš eš no errar en laš lekturaš y šuš šuštatasiyaš [*sic:* ¿šuštansiyaš?]; šólo a loš del aaṣṣiḥeba abemoš de imitar šuš ušoš i koštumbreš, ábitoš y taraŷeš, porke fué la maš abantaŷada orden de todaš laš del mundo, i loš ke meŷor i maš firmemente kreyeron en lalislam; pueš šigamoš šuš ušoš i koštumbreš, ábitoš i taraŷeš i šemeŷansaš, de manera ke en todo leš imitemoš, dešando loš ušoš, ábitoš i taraŷeš de loš infieleš, komo dize Qateda kel muslim a de šer konosido dentoro i fuera, fuera por el taraŷe, i dentoro [6 *r*] por laš obraš. Pueš bamoš a todo ŷunto, i bendará la garasiya enta nošotoroš toda ŷunta, la kual šea šobre todo muslim de la alumma de Muḥammad, ṣ ʿm. Anteš ke digamoš nada de loš peresebtoš del onrrado alquren, diremoš alguna koša de loš šenalleš ke an de pereseder anteš de la fin dešte perešente šigolo tan expantošoš, loš kualeš, šegun dize nueštoro onrrado alquren, šon muy serka, porke loš pašadoš awardaban ešte diya por edaḏeš otroš, por edomadaš otroš, por šeñalleš otroš, i nošotoroš lo awardamoš de la noche para la mañana i de la mañana para la noche, i, kuanto maš noš aserkamoš, menoš temor apareŷamoš en nueštoroš korazoneš, šin akordarnoš de nueštaraš buenaš rrepentensiyaš yafirmasiyoneš šeguraš de agora para entonseš.

Pueš rrogemoš ad Allah, subḥenahu, kon šanedaḏ de nueštraš peršonaš por nueštara šeguransa, i ke noš de a ber šu alŷanna goloriyoš *(sic)*.

EXTRACTO B

[243 *v*] Kapitulo šešto: de una amoneštasiyon ke hizo ᶜAlī Šarmiyento en Alŷezīra del Konde.

Šalimoš de Garanada treš kompañeroš para bišitar ešte onrrado ᶜalim, ke abiya šido katredátiko en Garanada i barón de garan fama, i, por no ber kada diya loš denueštoš ke haziyan en una siwdad tan inšigne komo Garanada, še desayenó de allá, herido de treš dolensiyaš: [244 *r*] una seátika muy doloroša, i kiyebra de hiŷada, i šordo de un lado. I llegamoš a šu kaša en beynte diyaš de rramaḍen onrrado, i noš hizo mucha onrra, i era muy riko, i teniya hiŷoš i hiŷaš kašadoš, i rresibiyó mucho kontento kon nošotroš. Teniya una konduta del rrey Fernando en latīn, muy ešpeléndida, ke yo leí, i deziya el tenor de šu pirinsipiyo dešta manera: «Don Fernando i doña Išabel, rreyeš de Aragón i de Šisiliya, adelantadoš por la garasiya del ešpiritu šanto dešte rreyno de Garanada, konfirmadoreš de la rreliŷiyón kirištiyana šobre la ašištensiya šanta i nueštara la dišfarasada Ŷerušalem, bašo de nueštara akoštumbarada mišerikordiya, konsedida por nueštoro šakro i rreal konšeŷo, firmado de noš i de nueštara šakaramental rreliŷiyón, ke por ešta rreal data puede gozar i goze ᶜAlī Šarmiyento, él i todoš loš de šu ŷenealoya, de akella libertad i farankiya ke gozaron šuš pašadoš i de la ke el dicho ᶜAlī Šarmiyento le dará kontento, porke fue muy obediyente i berdadero a šu úniko rrey, i no menoš fidelidad abemoš hallado en él en košaš a noš rrešpondiyenteš, i por šu buena meresida le damoš franka i libre libertad por todoš nueštoroš potentadoš, aší por tiyerra komo por mar, para bibir i pašar šin ningun impedimiyento en ida, tornada ni eštada, ni otraš rretornadaš echaš, en todo tiyempo perešente en nueštoroš diyaš, i dešpueš de nueštoroš diyaš dešamoš nueštaraš feeš i poropiyaš boluntadeš enkomendadaš a nueštoroš peredesešoreš i gobernadoreš, akelloš ke ašištan o asištirán bašo de nueštara rreal obe-[244 *v*]densiya; aší lo enkomendamoš a la šanta rreliŷiyon nueštara, ke por birtud del šakaramento warden ešta ošerbansa konsedida al dicho ᶜAlī Šarmiyento ya todoš šuš peredesešoreš de šu pa-

ternal porošapiya, ke šean onrradoš yakatadoš komo la peršona del mišmo ʿAlī Šarmiyento, yen pena de nùeštara dešobedensiya, mandamoš ke anší šuš biyeneš komo šuš peršonaš šea todo muy rrekomendado por todoš nueštoroš dichoš potentadoš, puedan eštar, bibir i gozar de kampoš, balankoš i toda awa dulse de rriyoš, fuenteš, y eštankeš, i libertadeš kon todo serko de ganado mayor i menor, i no šean arredradoš de las alŷamaʿaš, ni por odiyo ni imbidiya puedan eškaser ni šer arredradoš de pan, karne ni otroš baštamiyentoš alŷamaʿaleš de fuegoš, erreroš, karpinteroš, albañireš, doktoreš, siruŷiyanoš; ke gozen y gozar puedan de todo šufraŷiyo alŷamaʿal de ke goze el garande i menor, i ke no šean rretaraidoš por pereseš infansonariyoš, por deaneš ni eštadoš diyosiyaleš, pueš la dicha porošapiya del dicho ʿAlī Šarmiyento no denuešte a nueštara šanta rreliŷiyón, biba i obšerbe šu eštado en kualkiyere rreliŷiyón o ley ke šea šu poropiya boluntad. Dada en nueštoro rreal alqaṣar del Alhambra de Garanada, šellada kon nueštoro rreal šello, a loš beyntidoš diyaš del meš de mayo dešte perešente año de mīl kuatrosiyentoš nobenta i nuebe».

Otroš muchoš dekretoš e dešado por no dar faštidiyo, i yo me llebaba konmigo un tarašlado dešta dekretansa rreal, porke holgaban algunoš kurioš [*sic*] de lo leer yaun de lo kopilar, porke [245 *r*] teniya doš pelegoš šu tafsira rreal; pelege a šu bondad ke no aya nesešidad de taleš korriyenteš. Pueš kontar la šobrada onrra ke noš hizo hašta el fin de la luna de šawil, ke ešto bimoš en šu kaša, šin konošer un šolo dešafaso dél ni de šuš hiŷoš, ni de otro alguno, i miyentraš duraba la paškua de rramaḍen ŷamaš falto en šu kaša karne para pobreš ni para kiriyadoš. Dešpueš de la pérdida de Garanada no kedó moro kon tanta rrikeza, ke, komo ešte kedó en tanta garasiya kon el rrey kirištiyano i de šuš garandeš preladoš, tubo lo ke kišo, i lo ke maš me ešpantó, dešpueš de aberlo todo koleŷido, fué ber un suŷeto tan alto i natural, ke pašaba de loš siyen añoš, no le tokaba ningun asento kaduko ni deškonpuešto, koša de garande admirasiyon; i por dešpidida lo rrogamoš, a máš de lo ke leimoš en šuš alkitebeš i tafsireš, ke no fué poko, porke de loš treš kompañeroš yo era el menor en la lektura arábiga, yen todo noš hizo muy partikular mersed, yun diya de alŷumuʿa, a otro diya de la luna de šawil, še pušo en una almimbar de šu kaša, i kon la tumula mišma de šu donasiyon, ke

šoliya beštir kuando daba el parabién a loš rreyeš de Garanada en laš paškuaš o diyaš šeñaladoš, de akella manera noš komensó a doktirinar kon un ašpekto ke porobokaba a máš de lo ke amoneštaba, šiyendo de šu dezīr el máš alto i sendarado ke yo ŷamaš oí dezîr, ni awardo otro fecho semeŷante, i šološ loš kuatro yuna šu hiŷa biwda, poniyendo en nošotroš loš oŷoš, dišo dešta manera: Amadoš hiŷoš, fiyeleš muslimeš . . .

EXTRACTO C

[249 *v*] i porke ešte ᶜelim [1] inbokó a nueštoro poropósito en la diziyenda de al-Jaḍīr, toronké el hilo de mi entinsiyon, porke no kedaše a mi la atiribu'isiyon, abiyéndola yo tomado de un tan famošo barón komo ᶜAlī Šarmiyento, katredátiko de la uniberšidad de la siwdad de Garanada, la kual še perdiyó en tiyempo dešte onrrado barón, ke biyó todo el eštandarte musliminado en feriya de loš alkefirīneš, laš dueñaš i donzellaš denoštadaš, i toda la nobleza deškaida yašolada. Yo oí dezīr a ombreš de buena fe ke haziyan kambiyo de laš trišteš donzellaš, ke laš juegaban i bendiyan en públiko enanto, abiyendo šido Garanada folor de toda la nobleza, ke no abiya otra šu iwal; no leš aporobechó nada la šegura alkefirīn, ni ubo ningun enanto de birtud; todo leš fue azíbar dolorošo. En el alkiteb intitulado dechado de annabieš še hallarán siyertoš taratadoš dešta poropiya materiya del Andaluziya, ke fueron šakadoš aparte dešte konpendiyo, akopiladoš por el mešmo awtor, ke pašeó toda akella tiyerra; allí loš hallará el ke kišiyere berloš, i tenderá maš ke llorar. Peleg(u)e a šu bondad inmenša buelba šobre loš tirišteš muslimeš dešta išla la garasiya de šu apagamiyento, i no permita ke akaben a manoš de tan kurudoš enemigoš, šino ke buelba a rredificar šuš dibinaš témpološ, porke še dešokulte i publike la palabra del berdadero addīn del alislam, ye rab al-ᶜalamīn.

L. P. Harvey.

Oxford.

[1] ešte ᶜelim, i. e., ᶜAli Šarmiyento.

LA HISTORICIDAD DEL ROMANCE «RÍO VERDE, RÍO VERDE»

Ginés Pérez de Hita, al referir la derrota y muerte de don Alonso de Aguilar, durante la batalla que éste libró el año 1501 en Sierra Bermeja contra los moriscos sublevados, inserta en sus *Guerras Civiles de Granada*, varios romances que afirma se compusieron con motivo de aquel desgraciado suceso [1]. Entre estos romances, figuran dos que comienzan *Río Verde, río Verde*, uno asonantado en *í-a* y otro en *a-a*. Además de estos dos romances, se conserva otro que también comienza con el mismo verso y que tiene asonancia *í-a*, idéntica a la del primeramente citado y que no incluyó Pérez de Hita en su referida obra [2]. Por último, hasta nosotros llegaron también otros dos romances que tienen por tema la muerte de don Alonso de Aguilar y cuyo primer verso es: *Estando el rey don Fernando*, en los cuales no se cita para nada al río Verde. Pérez de Hita insertó en la mencionada obra uno de estos dos romances.

En los publicados por Pérez de Hita y que comienzan *Río Verde, río Verde*, junto a la figura de don Alonso de Aguilar se destaca la de Juan de Saavedra, como actor principalísimo en esta acción, y se cita a otro caballero castellano llamado Urdiales. En el otro romance cuyo primer verso tiene idéntico comienzo y que no insertó Pérez de Hita en sus *Guerras Civiles*, no

1 Cf. la ed. Granada 1847, pp. 291-301.

2 Cf. Agustín Durán, *Romancero General*, en BAE, tomo II (Madrid 1851), p. 101, romance 1087.

mienta para nada a don Alonso de Aguilar y los únicos héroes del combate de río Verde son Juan de Saavedra y Urdiales.

Menéndez Pelayo, que estudió las cinco composiciones en su *Antología de poetas líricos castellanos*, estimó que los romances últimamente citados, es decir los que tienen como primer verso *Río Verde, río Verde*, eran posteriores a los otros dos que comienzan *Estando el rey don Fernando*, porque aquellos «ni siquiera concentran el interés en don Alonso de Aguilar», escribió don Marcelino. Luego dijo: «Su principal héroe es un adalid sevillano, a quien cercan más de mil moros, conducidos por un renegado que había sido esclavo suyo en Sevilla... De este personaje nada dice la historia: sin duda se habría conservado su nombre en alguna tradición soldadesca [1]».

Más tarde, Menéndez Pidal insistió sobre el tema y concluyó que, de los tres romances que comienzan *Río Verde, río Verde*, el que omitió Pérez de Hita es el más antiguo; que el motivo que inspiró la composición fué un hecho ocurrido en 1448, esto es, medio siglo antes de la derrota y muerte de don Alonso de Aguilar; que este romance es «perfectamente histórico»; que el otro que tiene el mismo comienzo e idéntica asonancia *í-a*, es una refundición del anterior, al cual fueron añadidos por algún romancerista los versos referentes a la muerte de don Alonso, y que el tercero, que comienza *Río Verde, río Verde*, con asonancia *á-a*, es una variante acaso debida al propio Ginés Pérez de Hita [2].

Logró el señor Menéndez Pidal identificar a Juan de Saavedra: «un caballero andaluz que, en 1433, siendo alcaide de Jimena de la Frontera, conquistó de moros el pueblo de Castellar (situado entre Gibraltar y Jimena), ayudado por las milicias del concejo de Jerez y por el adelantado de Andalucía Diego Gómez de Ribera». Encontró, además, el relato del suceso en una «crónica inédita de Juan II», contenida en el ms. 9.445 de la

[1] Cf. *Tratado de los romances viejos*, tomo II, en *Antología de poetas líricos castellanos*, tomo XII (Madrid 1906), p. 239.

[2] Cf. *Poesía popular y Romancero. V: «Río Verde, río Verde»*, en *Rev. Fil. Esp.*, tomo II (Madrid 1915), pp. 329-338.

Biblioteca Nacional (la cual crónica inédita es la de Pedro Carrillo de Huete, vulgarmente conocida por *Crónica del Halconero* y editada no ha mucho por el profesor Carriazo) y lamentó que en aquella crónica no se citase el lugar en que los moros derrotaron a Juan de Saavedra y lo hicieron cautivo, aunque sospechaba debió de ocurrir en Sierra Bermeja, vecina de las villas de Jimena y Castellar, que sirvieron a Saavedra como punto de apoyo para sus incursiones en tierra enemiga. Seguidamente, don Ramón reprodujo el fragmento de la crónica en que se relata el hecho y agregó: «Este lamentable suceso tuvo muy grande aunque pasajera resonancia; y, a juzgar por las dos alusiones que a él conozco, el centro del interés general no fué Saavedra, sino Urdiales, a quien el romance solo nombra de pasada.»

Una de las alusiones a que se refiere el señor Menéndez Pidal es la larga composición del sastre poeta Antón de Montoro, escrita en coplas de arte mayor en marzo de 1448, a raíz del suceso, y destinada a consolar a don Juan de Guzmán, conde de Niebla y primer duque de Medina Sidonia, por la pérdida de su criado Urdiales. En este poema Montoro dedica dos estrofas a un noble alcaide cautivo. Estimó don Ramón, acertadamente sin duda, que este alcaide era Saavedra, el cual — dice — «aún no había sido muerto, como refiere el romance». En otra estrofa, Montoro se dirige a la novia de Urdiales, cuando habla de que era «su querida por orden honesto, viuda primero que non maridada».

La segunda alusión citada por el señor Menéndez Pidal está hecha por Fernando de la Torre en su *Libro de las veinte cartas e quistiones*, escrito en 1449, un año después del desastre, y en el que, refiriéndose «a los tiempos presentes, en los quales fallaremos no pocas ni pequeñas caydas e infortunios, de grandes, infantes, condes e caballeros», nombra a «Ordiales e otros muchos e otros que en sus juventudes fueron arrebatados».

Escribió don Ramón, en nota a su estudio, que «después de la derrota de Juan de Saavedra, Jimena cayó pronto en poder de moros; pero fué reconquistada por especial iniciativa de Juan de Saavedra (¿otro? — pregunta — acaso hijo de su homónimo) y con ayuda de los caballeros del duque de Medina

Sidonia, en 1456». Con respecto al suceso que motivó el romance, afirma: «En la misma historia coetánea, la derrota de Sayavedra y de Urdiales ni tiene brillo poético, ni siquiera resonancia. La Crónica de Juan II que circulaba impresa en el siglo XVI no menciona siquiera el suceso. Sólo una crónica inédita consagra algunas líneas a la desgraciada incursión; pero tan desatentamente (al menos en la copia conservada) que no sabe completo el nombre de uno de los capitanes, Urdiales, e ignora en absoluto el sitio en que ocurrió el suceso. Sin duda no sería imposible que una tradición local tardía fuese más completa que las crónicas viejas y hubiese conservado el nombre del lugar y demás detalles que da el romance, pero necesitaríamos una razón positiva para acudir a esta hipótesis». Finalmente y con referencia al romance que tiene por más antiguo, opina el señor Menéndez Pidal que «la narración está respirando actualidad» y que «esa actualidad dió a un poeta andaluz los detalles que no pudo obtener la crónica». Esos detalles, agrego yo, deben ser el nombre del lugar en que se libró el combate y las noticias referentes a las andanzas de Saavedra en la corte granadina y a su heroica muerte por negarse a abjurar la fe cristiana.

Creo posible completar la información que en su estudio nos ofreció el señor Menéndez Pidal y rectificar, de paso, algún pequeño error en que hubo de incurrir, sin duda por lo incompleto de las fuentes que tuvo a su alcance cuando realizó su trabajo.

En primer lugar, se puede afirmar que el romance *Río Verde, río Verde*, aunque de fondo histórico, no es «perfectamente histórico», ni siquiera en la más antigua versión que conocemos, porque en esta pieza, el poeta hizo importantes concesiones a la imaginación y dió por reales hechos absolutamente fantásticos.

Realidad histórica tiene el inesperado encuentro de Saavedra y su escasa tropa castellana con un poderoso ejército musulmán que les infligió una terrible derrota, y también la tiene la muerte de Urdiales y el cautiverio de Saavedra. Pero es totalmente falso que sus aprehensores llevasen a éste cautivo a Granada, que lo presentaran al monarca granadino y que, invitado

a abjurar su fe, y como se negase a hacerlo, muriese ejecutado por orden del sultán. El poeta pretendió nimbar a Saavedra con la aureola del martirio; pero la verdad es que el alcaide de Jimena no pereció durante su cautiverio, sino que, antes de los dos años de haber caído preso, recobró la libertad y, después de rescatado, volvió a combatir contra los moros, obteniendo sobre ellos señaladas victorias. Además, parece que el encuentro no ocurrió junto al río Verde, sino en el valle de Cártama.

En segundo término, no es «sólo la crónica inédita de Juan II», esto es, la de Carrillo de Huete, la que se ocupa del suceso. Cierto que la que circulaba impresa en el siglo XVI (la que publicó Galíndez de Carvajal, atribuyéndola a Pérez de Guzmán, para que mejor podamos entendernos) no lo menciona, como tampoco menciona otros importantes hechos ocurridos en la frontera granadina; pero nos lo refieren varios cronistas e historiadores contemporáneos o inmediatamente posteriores al desastre de Saavedra, como Diego Rodríguez de Almela, Pellicer y Ortiz de Zúñiga. Este último nos ofrece, además, amplia y documentada información, que permite completar la que aparece en la crónica de Carrillo de Huete y descubrir las fantasías del romancerista.

Por último, en mi opinión, es posible que el más antiguo romance de los que comienzan *Río Verde, río Verde*, no corresponda a esa inmediata impresión de actualidad que el señor Menéndez Pidal le atribuye, y hasta es posible que su autor no fuera contemporáneo de Saavedra y que, contra lo que estima el docto romanista, haya sido el relato contenido en la crónica de Carrillo de Huete el que, bastantes años después de ocurrido el suceso, constituyera motivo de inspiración para el poeta que compuso dicho primitivo romance.

Examinemos ahora el hecho que dió ocasión al romance, extrayendo nuestra información de los varios textos históricos que se ocupan de aquél y cotejando esa información con la que nos ofrece el relato poético. Según Carrillo de Huete, el sábado víspera del Domingo de Ramos y día 10 de marzo de 1448, penetró en tierra de moros un ejército procedente de Sevilla,

compuesto por trescientos caballeros y cuatrocientos peones que tenían por capitanes a Juan de Saavedra y a Urdiales. Inesperadamente encontraron un fuerte contingente de tropas musulmanas, de más de dos mil hombres de a caballo y cerca de diez mil soldados de infantería, los cuales marchaban hacia la frontera con la misma intención que llevaban los cristianos, es decir, con la de algarear por territorio enemigo. Ambos ejércitos entablaron duro combate y quedaron derrotados los cristianos que, en su mayor parte, fueron presos o muertos. Urdiales pereció en la batalla y Juan de Saavedra fué llevado cautivo a Granada [1].

Diego Rodríguez de Almela agrega dos interesantes noticias: que la batalla tuvo lugar en el Valle de Cártama y que Urdiales era yerno de Saavedra [2]. Poco más o menos dice Pellicer [3], y ni este historiador ni el anterior dan la fecha en que ocurrió el combate. Ortiz de Zúñiga, al referir cuanto antecede entre las noticias correspondientes al año 1448, asegura además que por muchos papeles de Sevilla consta que el desastre sucedió en este año y añade otras noticias que tampoco dejan de revestir interés: nos da el nombre completo de Saavedra, Juan de Arias Saavedra; dice que por aquel tiempo desempeñaba la alcaidía del Castellar; cuenta que su cautiverio fué en Marbella, y afirma que en el año siguiente—esto es, en 1449—se estaba tratando el rescate del cautivo [4].

En otros capítulos de sus *Anales*, Ortiz de Zúñiga nos informa ampliamente acerca de Saavedra. Por aquel cronista sabemos que, durante el año de 1445 y el siguiente, se distinguió en la defensa de la frontera sevillana y que el rey premió estos meritorios servicios y otros que hubo de prestarle «contra sus desobedientes vasallos, perturbadores de la paz pública», haciéndole merced de la villa del Viso, situada a cuatro leguas de Se-

[1] Cf. *Crónica del Halconero de Juan II, Pedro Carrillo de Huete*, ed. J. de Mata Carriazo (Madrid 1946), pp. 497-498.

[2] En *Tractado que se llama copilación de las batallas campales*, ms. 1.319 de la Biblioteca Nacional de Madrid (escrito en 1481), fº 275 *v.*

[3] En *Memorial del Marqués de Ribas*, apud. Ortiz de Zúñiga, *Anales de Sevilla*, tomo II (Madrid 1795), p. 438.

[4] Cf. *Anales*, citados, p. 438.

villa, por privilegio rodado expedido el 21 de febrero de 1446 [1]. Sabemos también que, poco antes, el 7 de septiembre de 1445, le había concedido el señorío sobre el Castellar, y que los moros le ganaron la villa, por lo cual perdió aquel señorío; pero que en 1450, dos años después del desastre y de su caída en cautiverio (dato importantísimo éste), tuvo otra vez la villa, aunque solamente con título de alcaide, y que, con posterioridad a esta fecha, por nueva merced, obtuvo nuevamente el señorío, en el que le sucedió su primogénito Fernando Arias de Saavedra, de quien descienden los condes del Castellar [2].

Esto bastaría para poner en tela de juicio la muerte de Saavedra durante su cautiverio; pero, además, poseemos pruebas documentales que dan fe de la falsedad del supuesto martirio. Una de ellas es el «Mandamiento de Sevilla» para que el Mayordomo de la ciudad librase a Gonzalo de Saavedra «ciertas rentas de los propios para el rescate de Juan de Saavedra». Según este importante documento, cuyo texto publico como apéndice 1° a este estudio, Gonzalo de Saavedra, hermano de nuestro héroe y caballero Veinticuatro y alcalde de Justicia de Sevilla, acudió al Concejo en demanda de fondos para satisfacer el precio del rescate de su hermano, el cual, por aquellos días — 20 de julio de 1450 — ya había recobrado su libertad, después de haber pagado una parte de dicho precio y de haber entregado dos hijas suyas a los moros en rehenes, y por garantía del pago del resto en una fecha determinada.

Este documento nos informa, además, de las circunstancias que concurrieron en la derrota de Saavedra, el cual no tropezó casualmente con un ejército enemigo que marchaba en dirección contraria, como cuenta la crónica del Halconero, sino con quienes, al tener noticia de su entrada en territorio granadino, iban a combatirlo. También nos informa de que no era la primera vez que la ciudad acudía a redimir cautivos, cuando éstos gozaban de reputación y habían caído en lucha con los moros. Por último, nos ofrece un interesante indicio que autoriza a relacio-

1 *Ibidem*, pp. 426-427.
2 *Ibidem*, p. 390.

nar a Juan de Saavedra con Hernán de Arias Saavedra, otro héroe de nuestro romancero. Juan de Saavedra, antes de ejercer las alcaidías de Jimena y el Castellar, había tenido la de Cañete. ¿Alude también a él, o a un inmediato antepasado suyo, el conocido romance *Buen alcaide de Cañete...*?

No debió de ser muy duradero el cautiverio de Saavedra, puesto que en julio de 1450 ya estaba en libertad, como acabamos de ver. Por aquella fecha apremiaba el tiempo y peligraba la vida de los rehenes, y Juan de Saavedra no sólo solicitó socorros del Concejo sevillano, sino también de la Corona. El 20 de agosto del mismo año de 1450, Juan II expidió desde Arévalo una carta real para la ciudad de Sevilla, en la cual hacía merced a Saavedra de doscientos cincuenta mil maravedíes, para ayuda de los gastos que este último había efectuado durante su cautiverio y pago del resto del precio de su rescate. Nos informa de ello Ortiz de Zúñiga, el cual inserta en sus *Anales* dicha misiva real, de la que extraigo los siguientes párrafos: «... en que bien sabedes el desastre sucedido a Juan de Saavedra, mi alcaide del Castellar, e las grandes pérdidas, e daños, e gastos que ha fecho, así en el tiempo de su detenimiento, como en el rescate e deliberación de su persona, e como quiera que por mí le fué fecha alguna ayuda e merced para el dicho su rescate, según las grandes necesidades que me ocurrían al tiempo que yo ge la fice, e al presente me parece aquello no fué tanto que pudiese bastar al dicho su rescate, según la gran cantidad que él monta, e yo acatando e considerando la gran naturaleza e debda quel dicho Juan de Saavedra en dicha cibdad [Sevilla] ha, porque él más prestamente pudiese cumplir e pagar...» [1].

El original de esta carta real se ha perdido, o al menos yo no he tenido la fortuna de encontrarlo. No hay razón para dudar de la honradez informativa de Ortiz de Zúñiga; pero, en todo caso, tenemos constancia de la referida carta en acta del Concejo sevillano, ante el cual hubo de presentarla el propio Juan de Saavedra el 7 de octubre de 1450, acta que transcribo como 2º apéndice a este estudio.

[1] *Ibidem*, pp. 439-440.

De cuanto llevo escrito hasta ahora, resulta que Saavedra no murió en Granada durante su cautiverio por negarse a abjurar la fe de Cristo, como afirma el autor del romance, sino que fué rescatado, y primeramente recobró la alcaidía y luego el señorío del Castellar. Sin duda alguna, ese Juan de Saavedra que en 1456 reconquistó Jimena no es homónimo, ni un hijo del héroe del romance, como sospechó el señor Menéndez Pidal, sino el propio héroe. Los cronistas que tratan de aquel hecho de armas nombran a Juan de Saavedra como a persona conocida por sus intervenciones en la guerra fronteriza. «Juan de Saavedra de quien ya la historia ha hecho mención», escribe Galíndez Carvajal cuando se ocupa de la reconquista de Jimena [1]. Por otra parte, el primogénito de Saavedra, que sucedió a su padre en la alcaidía de Castellar, no tenía el mismo nombre propio que aquél, sino el de Fernando [2].

Las fuentes anteriormente citadas autorizan a establecer en los siguientes términos el relato de la batalla llamada de Río Verde: Al comienzo de marzo de 1448, un ejército cristiano mandado por Saavedra y Urdiales y que tiene como base de operaciones las fortalezas de Jimena y del Castellar en el extremo occidental de la frontera granadina, invade el territorio enemigo y penetra por las estribaciones meridionales de la serranía de Ronda, para correr las vegas situadas entre estas montañas y el mar. Dada la voz de alarma, tropas del distrito militar malagueño (que es el invadido) acuden apresuradamente para combatir a los invasores y encuentran a éstos en el valle de Cártama. Allí se libra la batalla y los cristianos son derrotados. Uno de sus capitanes, Urdiales, yerno de Saavedra, perece en el combate; el otro, el propio Saavedra, cae prisionero y pasa a formar parte del botín de un caballero moro de Marbella, acaso el alcaide o uno de los alcaides del ejército malagueño, llevándolo consigo a la ciudad en que reside. Los familiares del cauti-

[1] Cf. Torres Fontes, *Estudio sobre la «Crónica de Enrique IV», del Dr. Galíndez de Carvajal*, en *Anales de la Universidad de Murcia* (Murcia 1946), página 177.

[2] Cf. Ortiz de Zúñiga, *o. c.*, p. 390.

vo gestionan y obtienen su rescate. En 1450, a los dos años del desastre, Juan II, que considera a Saavedra como un leal servidor y aprecia los merecimientos que ha contraído, no sólo en la lucha fronteriza, sino en la política interna de Castilla, contribuye al pago del rescate y, cuando Saavedra ha recobrado la libertad, lo restituye en la alcaidía de la fortaleza del Castellar y le concede nuevamente el señorío sobre la villa.

Si comparamos todo esto con el contenido del romance, hemos de convenir que tal romance sólo tiene de histórico lo que se cuenta en algunos de sus primeros versos, esto es, la derrota de los cristianos, la muerte de Urdiales y el cautiverio de Saavedra. Todo lo demás es pura fantasía, y en este «todo lo demás» figura, entre otros, un hecho importante y fundamental, que constituye la esencia de la pieza: el circunstanciado relato del martirio del protagonista y de su heroica muerte en la corte granadina; martirio y muerte que sólo existieron en la imaginación del poeta.

Tampoco es cierto que la batalla se diera junto a las orillas del río Verde, sino en el valle de Cártama, ni que Saavedra fuese llevado preso a Granada, pues lo fué a Marbella, ciudad en la cual sufrió su cautiverio. Esta última versión, además de su fundamento histórico, se halla muy en armonía con el escenario geográfico en que se desarrolló el suceso. Así pues, parece claro que nos encontramos ante un romance de fondo histórico pero que de ninguna manera podemos considerar perfectamente histórico.

Respecto de la resonancia que tuvo el hecho motivo de la composición, resulta también evidente que tal hecho figura en varias crónicas coetáneas al mismo y no en una sola, como había supuesto el señor Menéndez Pidal. El relato de Carrillo de Huete no es completo; pero, como hemos visto, otros historiadores lo amplían, suplen sus deficiencias y nos permiten reconstituir los hechos en forma que se halla muy cerca de la realidad histórica, si es que no corresponde exactamente a la misma. Aquéllos alcanzaron, pues, una resonancia algo más que pasajera, ya que fueron recogidos por varias crónicas coetáneas y por otras escritas algunos siglos después del suceso. Respecto

de su brillo poético, cabe señalar que no fué inferior al de otros sucesos que revistieron mucha mayor importancia y fueron más trascendentales en la guerra de Granada, como el de la batalla de los Alporchones, pongo por caso.

Pasemos ahora al estudio del romance literariamente considerado. Para mí, queda fuera de toda duda que la que figura como apéndice a este trabajo constituye su primitiva versión, según señaló ya el señor Menéndez Pidal. Creo también que, en efecto, la que publicó Pérez de Hita, con el mismo verso inicial e idéntica asonancia, es un arreglo de la primera. Por mi parte, sospecho que tal arreglo lo hizo el propio Pérez de Hita, cuyo oficio de zapatero puede justificar una extremada afición a poner remiendos nuevos en nobles y viejas piezas, pues no sería ésta la única vez que tal cosa hubiere sucedido. Recuérdese cómo, entre otros, amañó el antiguo romance *Reduán bien se recuerda*, que alude a un hecho de los comienzos del siglo XV, para adaptarlo a los tiempos de Boabdil.

Ahora bien: la versión que consideramos primitiva ¿la compuso, como supone el señor Menéndez Pidal, un contemporáneo de Saavedra, a quien impresionó vivamente el suceso que por aquellos días había cobrado actualidad? El autor del romance ¿fué testigo del hecho que narra, o al menos recogió la noticia de la calle, escuchándola de algún soldado que sobrevivió al desastre? Por el contrario, ¿se trata de alguien que, muchos años después de la derrota de Saavedra y cuando el recuerdo de éste ya se había olvidado, se inspiró en la lectura del relato de una crónica para componer el romance? En mi opinión, ocurrió lo último. Más aún: creo que concretamente la crónica de Carrillo de Huete fué la que sirvió de inspiración al poeta.

En efecto, un contemporáneo de Saavedra no podía ignorar que éste fué rescatado no mucho después de haber caído cautivo, y, sabiendo tal cosa, es muy dudoso que se hubiese atrevido a falsear la verdad, fantaseando acerca de las circunstancias de su supuesta muerte. Pero, además, si cotejamos el romance con la crónica de Carrillo de Huete, advertimos que cuanto aparece en la crónica se halla en el romance, y que lo que encontramos

en el romance y no está en la crónica es producto de la imaginación del poeta. Ni en el romance ni en la crónica se citan el nombre exacto del lugar en que ocurrió la acción, ni el propio de Urdiales, y a mi juicio este último aparece omitido en la crónica, no por defecto de la copia conservada, como sospechó el señor Menéndez Pidal, sino probablemente porque el cronista lo ignoraba.

Ninguna de las noticias que a las de Carrillo de Huete añaden Rodríguez de Almela, Pellicer y Ortiz de Zúñiga fué recogida por el romancerista, el cual, si era hombre de frontera y contemporáneo del suceso, hubiese debido saberlas, como igualmente hubiera debido saber el nombre propio de Urdiales y el del lugar en que se dió la batalla, lugar que no desconocieron esos otros cronistas, algunos de los cuales escribió su crónica después de un siglo del desastre. Situarlo en las orillas del río Verde parece un capricho del poeta, porque el río Verde no pasa por el valle de Cártama.

Ese supuesto fin heroico de Saavedra, luchando espada en mano con los caballeros del sultán granadino, hasta fenecer fieramente acuchillado por no haber querido abjurar su cristianismo, no va bien con el estilo de los romances que llamamos fronterizos, excluye toda posible impresión de viva actualidad y parece denunciarnos claramente una composición tardía, escrita en la primera mitad del siglo XVI, a la manera de aquellos romances (de algunos de los cuales inserta versos enteros: *allí hablara el rey moro, bien oiréis lo que decía, yo te lo diré señor)* y al gusto de los que integran el Romancero General, por un poeta anónimo que se inspiró en una tradición escrita (la citada crónica de Carrillo de Huete), aunque tratándola con excesiva libertad, ya que la imaginación pesó más que la historia en la mente del poeta.

Los especialistas, sin embargo, consideran este romance como típicamente fronterizo, y acerca de la antigüedad y coyuntura en que fueron escritos tales romances, grupo principalísimo de los que el señor Menéndez Pidal denomina «noticiosos», mantienen dos opuestas teorías: una, sostenida por nuestro ilus-

tre romanista, los estima creaciones nacidas al calor de la actualidad y como consecuencia de la viva impresión causada por el hecho inmediato que cantan; y otra, cuyo más conspicuo representante es el señor Foulché-Delbosc, niega a tales romances su coetaneidad con los sucesos que los motivaron y no encuentra directa dependencia entre unos y otros. Por lo que afecta a los romances fronterizos, el señor Menéndez Pidal pudo rebatir fácilmente la tesis del señor Foulché-Delbosc (el cual puso en tela de juicio la historicidad de los romances *Abenámar, Abenámar* y *Cercada tiene Baeza),* mediante el testimonio de las crónicas que acreditan la realidad histórica de los sucesos referidos en aquellos romances.

Más recientemente, el señor Charles V. Aubrun insiste en asignar a los romances «noticiosos» una modernidad relativa, cuando estima que fueron compuestos en la segunda mitad del siglo XV y a lo largo de todo el siglo XVI, es decir, bastante después de haber ocurrido los acontecimientos de que se ocupan. Supone, además, que los autores de tales romances se suelen inspirar en sucesos de esa época tardía, aunque traten otros muy antiguos [1]. Referida a algún caso muy concreto, esta última hipótesis parece acertada; pero (como ya observó el señor Menéndez Pidal) no es posible admitirla con carácter de generalización. Desde luego, será difícil aplicarla a uno solo de los romances que llamamos «fronterizos». En éstos se puede dar el caso, que ocurre en el de *Río Verde, río Verde* (y en otros varios más) de que un antiguo romance, alusivo a tal hecho, fuese utilizado por un romancerista para aplicarlo a otro hecho posterior, introduciendo en la pieza las modificaciones adecuadas; pero el romance original fué, sin duda, compuesto por causa del suceso narrado.

Otra cosa, bien distinta, es la cuestión de la coetaneidad entre suceso y romance, y la de si fué el hecho vivido o la crónica que lo recogió la que hubo de servir de inspiración al poeta. En el caso de *Río Verde, río Verde,* ésto a mi juicio aparece

1 Una sintética exposición de estas teorías puede verse en Menéndez Pidal, *Romancero Hispánico,* tomo I (Madrid 1953), pp. 11-57.

bastante claro, y queda patente que el romance fué compuesto con bastante posterioridad al hecho y que, consecuentemente, el poeta se inspiró en una crónica. Esta evidencia no basta para adoptar un criterio de generalización; pero acaso valga la pena revisar los actuales puntos de vista y reflexionar objetivamente ante los textos. Por mi parte, me propongo volver sobre el tema en próximo trabajo.

He aquí ahora, para terminar este estudio, el fragmento — que, en mi opinión ha dado origen al romance — de la *Crónica del Halconero de Juan II, Pedro Carrillo de Huete,* referente a la derrota de Savedra (apud ed. Carriazo, pp. 497-498):

CAPÍTULO CCCLXIII

De cómo entraron a tierra de moros çiertos caualleros de Seuilla, e fueron por la mayor parte todos presos e muertos.

Según de suso avedes oydo, los moros de Granada, enemigos de nuestra santa fee católica, con ayuda de algunos moros de allende que pasaron en su ayuda, conociendo las diçensiones e discordias que eran en el rreyno de Castilla, atrevíanse de fazer e fazían muchos males e daños e tomas de villas e castillos, e non avía quien ge lo rregistir. Por lo qual se movieron de Seuilla trecientos caualleros e cuatrocientos peones, de los quales yvan por capitanes Juan de Sahavedra e . . . de Ordiales; los quales, con buen zelo de servir a Dios e al Rey, e por defensión de la tierra, entraron en tierra de moros por la parte de . . . sábado víspera de Ramos, 10 días del mes de março del dicho año de 48.

E por caso fortuytu encontraron fasta dos mil cavalleros de moros, e más de diez mil peones, los quales asy mesmo venían a fazer entrada en tierra de cristianos. Los quales, como venían apartados en ciertas vatallas, no se podieron rreconocer que fuesen tanto número, por lo qual los dichos Juan de Sahavedra e Ordiales pelearon con las dos primeras vatallas que parescían, las quales vencieron e desva-

rataron. E pensando que no oviese más, pasaron adelante, e lançáronse en otra gruesa vatalla de los moros, e allí fueron los más presos e muertos, e así mesmo fué muerto Ordiales en esta vatalla, e Juan de Sahavedra fué llevado preso a la cibdad de Granada . . .

Por último he aquí el romance, según la versión que consideramos más pura y primitiva [1]:

¡Río Verde, río Verde, más negro vas que la tinta!
Entre ti y Sierra Bermeja, murió gran caballería.
Allí mataron a Ordiales, Sayavedra huyendo iba;
con el temor de los moros, en un jaral se metía.
Tres días ha, con sus noches, que bocado no comía;
aquejábale la sed y la hambre que tenía.
Por buscar algún remedio al camino se salía:
visto lo habían los moros que andan por la serranía.
Los moros desque lo vieron, luego para él se venían.
Unos dicen: — ¡Muera, muera!; otros dicen: — ¡Viva, viva!
Tómanle entre todos ellos; bien acompañado iba.
Allá vanle a presentar al rey de la morería:
Desqu'el rey moro lo vido bien oiréis lo que decía:
— ¿Quién es ese caballero que ha escapado con la vida?
— Es Sayavedra, señor, Sayavedra el de Sevilla,
el que mataba los moros y tu gente destruía,
el que hacía cabalgadas qu'encerraba en su manida.
Allí hablara el rey moro, bien oiréis lo que decía:
— Digasme tu Sayavedra, si Alá te guarde la vida,
si en tu tierra me tuvieses, ¿qué honra tu me harías?
Allí habló Sayavedra, d'esta suerte le decía:
— Yo te lo diré señor, nada no te mentiría:
si cristiano te tornases, grande honra te haría;
y, si así no lo hicieses, muy bien te castigaría:
la cabeza de los hombros luego te la cortaría.
— Calles, calles, Sayavedra, cese tu malenconía:

[1] Reproduzco la versión de Durán, en *Romancero General*, citado supra, pp. 101-102.

tórnate moro si quieres, y verás qué te daría.
Darte he villas y castillos y ropas de gran valía.
Gran pesar ha Sayavedra d'esto que oir decía;
con una voz vigorosa d'esta suerte respondía:
— Muera, muera Sayavedra: la fe no renegaría,
que mientras vida tuviere, la fe yo defendería.
Allí hablara el rey moro, y d'esta suerte decía:
— Prendedlo mis caballeros, y d'él me haced justicia.
Echó mano a su espada, de todos se defendía;
más como era uno solo, allí hizo fin su vida.

APÉNDICE 1º *

Mandamiento de Sevilla para el / mayordomo della del año / venidero y de MCCCCLI años que / libre a gonçalo de saavedra en / çiertas Rentas del propio del / dicho año para el Rescate de / Juan de saavedra.

(Archivo Municipal de Sevilla. Mayordomazgo. 1450-1451).

Nos los alcaldes et el alguasil e los veynte e quatro caualleros Regidores de la muy noble et muy leal çibdad de seuilla, por Rasón que vos, gonçalo de saavedra, veynte e quatro et alcalde de la Justiçia desta dicha çibdad, nos dexistes que bien sabíamos que Juan de saavedra, vuestro hermano, agora poco tiempo ha desta postrimera entrada que fiso en tierra de moros enemigos de nuestra santa fe católica, seyendo sabidores los moros de la casa e Reyno de granada de su entrada, se ayuntaron grande número de moros de la dicha casa de granada, asy de cauallo como de pie, e sobre vinieron a la parte por donde él entraba, e trauó pelea con ellos, e, como quier que murieron muchos de los dichos moros, fué vençida e desbaratada su batalla e gente que con él yua, en tanto grado e por tal manera

* Debo las copias de este documento y del que sigue al celo y diligencia de don Francisco Collantes, del Archivo Municipal de Sevilla, por amable intervención de un ilustre colega y amigo, catedrático de la Universidad sevillana. Reciban uno y otro la pública expresión de mi profundo agradecimiento.

que murieron ay muchos cristianos, e otros, e él conellos, fue preso, e, después de aver asy seydo preso, fue tratado entre los dichos moros e de su parte Rescate de çierta cantidad de doblas porquél fue suelto; e, como quier que de su fasienda fué buscado e se trabajó algund número dellas, para que pudiese pagar parte del dicho Rescate, pero por ser el Número e cantidad dellas muy grande non lo pudo complir, e por el Resto que dellas quedaua ouo a dar dos fijas suyas, las quales están allá en tierra de moros en Rehenes, fasta que acabase de pagar las dichas doblas que montan el dicho Resgate, a cierto plaso e so çierta pena, El qual dicho plaso se cunple muy breve; e por quanto nos fue pedido de su parte, que acatando los seruicios que él auía fecho a nuestro señor el Rey después de començada la dicha guerra con los dichos moros, asy al tiempo e sasón que tenía la villa de cañete por el dicho señor Rey como después, continuando la dicha guerra con los dichos moros en defendimiento de esta tierra e frontera e comarca della, que touiésemos por bien de quererle socorrer para ayuda de pagar el dicho Rescate, segund que esta çibdad auía fecho a otros caualleros semejantes quando el semejante caso le auía acaesçido; e nos, vista la petición que por vos de su parte nos fué fecha, e conosçiendo dél ser cauallero bueno e de buen linaje, leal e verdadero en el seruiçio del dicho señor Rey, e guarda e defendimiento desta tierra e frontera della, e de cómo todauía de grand tiempo acá auía continuado la dicha guerra muchas veses a su costa e despensa, poniendo su persona en mucho peligro; lo vno por esto que dicho es, e por tener grand naturalesa en esta çibdad e debdo con muchos buenos caualleros della, e porque en los semejantes casos syenpre esta çibdad socorrió e ayudó a los semejantes caualleros segund que él es, para ayuda de sus Resgates, por ende acordamos e ordenamos que la çibdad le diese para ayuda del dicho su Resgate çient mill mrs. de las Rentas e propios del conçejo desta dicha çibdad.

E porque, segund el valor que las dichas Rentas valieron este año en que estamos, e lo que la dicha çibdad ha de pagar de las nóminas de las quitaçiones de los ofiçiales e tenençia de la puente e de la tenençia de Matrera e las otras Retenençias de los castillos e fortalesas de la dicha çibdad, fallóse que escasamente llegan las dichas rentas al Número de lo que la dicha çibdad ha nesçesario de pagar, por ende

acordamos e ordenamos que fuesen librados a vos, el dicho gonçalo de saavedra, para pagar el Resgate del dicho ihoan de saavedra los dichos cient mill mrs. en çiertas Rentas de los dichos propios el año avenidero, que será del Señor de mill e quatroçientos e çinquenta e vno años, las quales dichas Rentas vos nonbrastes en esta guisa: en la Renta de la sal, en contya de sesenta e ocho mill mrs.; en la Renta de las barcas de Villa Nueua, veynte e çinco mill mrs.; en la Renta del Alcaçeria, syete mill mrs., que son conplidos los dichos çient mill mrs.

E lo que en las dichas Rentas asy copiese a pagar en la manera que dicha es, fasta el dicho Número de los dichos çient mill mrs., los aRendadores e fasedores e fieles e cogedores que fueren de las dichas Rentas vos den e paguen los mrs. que en ellas les copieren a pagar, a vos o al que vuestro poder ouiere para los Recabdar e para pagar el dicho Rescate, e non açebten nin paguen mrs. algunos de las dichas Rentas que enellos fueren librados en qualquier manera, fasta que vos seades pagados de los dichos mrs.

E desde agora para entonçes e destonçes para agora, Reuocamos quales quier libramiento o libramientos que en contrario de esto sean o fueren dados, e que den e paguen a vos los dichos mrs. o a quien vuestro poder ouiere, para lo qual vos damos poder conplido a vos, el dicho gonçalo de saavedra, o a quien vuestro poder ouiere segund que lo nos avemos, para que los podades apremiar e prender fasta que vos den e paguen los dichos mrs., como dicho es.

E por esta dicha vuestra carta mandamos al mayordomo de seuilla que agora es, o fuere el dicho año avenidero, que començará primero día de Jullio del dicho año de çinquenta e vno e se acabará en fyn de Junio del año del Señor de mill e quatro çientos e çinquenta e dos años, que se non entremetan, desde agora para entonçes e destonçes para agora, de Recabdar nin librar mrs. alguno a otra persona nin personas algunas, syn primeramente vos, o el que vuestro poder ouiere, ser pagados de las contías de los dichos mrs. que así copieren en las dichas Rentas e en cada vna dellas.

E de los mrs. que así vos dieren e pagaren, que tomen vuestras cartas de pago, de vos o del que lo ouiere de aver por vos, e conellas e conesta nuestra carta, firmada de algunos de nos, los dichos oficiales, e sellada con el sello del conçejo desta dicha çibdad, e el tras-

lado della sygnado de escriuano público, mandamos al dicho mayordomo que asy fuere de la dicha çibdad el dicho año que vos Resçiban en quenta los mrs. que asy diéredes e pagáredes en la manera que dicha es; e asy mesmo mandamos a los contadores de seuilla que Resçiban en cuenta al dicho mayordomo los dichos mrs., que asy vos o otro por vos ouiéredes, de las dichas Rentas e de cada vna dellas, e que las descarguen del Número e cargo que le fuere fecho de lo que valieren e fueren Rematadas.

E desto mandamos dar esta nuestra carta, firmada de algunos de nos, los dichos ofiçiales, e sellada con el sello del conçejo de la dicha çibdad.

Fecha veynte e Nueue dias de Jullio, año del nasçimiento del nuestro Saluador ihuxpto de mill e quatroçientos e çinquenta años. gonçalo martel, alguasil. El duque. ludouico bachalarius. aluaro desquiuel. ferrando ortyz. pero ferrandes. sancho mexia. mendoça. gonçalo. garçia tello. pedro ferrandes de melgarejo. pero ortys. alfonso lopes escriuano.

APÉNDICE 2°

IMPOSIÇIONES EN CARNE J VINO PARA EL RESCATE DE JUAN DE SAAVEDRA

De cómo seuilla mandó / echar impusiçión de jc° / en la carne, e v por c / enel bino de seuilla e / su tierra, por carta del Rey desde xv de otubre fasta / carrastoliendas, para / ayuda al Rescate de / juan de saavedra. Montan / CCLV mrs.

(Archivo Municipal de Sevilla. Actas del Concejo).

Señores contadores de seuilla: yo, el jurado alonso lopes, escriuano de nuestro señor el Rey, logar teniente de juan de pineda, escriuano mayor del conçejo de la dicha çibdad, vos fago saber que oy de la fecha desta fe, estando ayuntados en la casa del cabillo de la dicha çibdad el señor duque de medina e otros algunos Regidores de la dicha çibdad, en el dicho Cabillo fue presentada por juan de saavedra una carta de nuestro señor el Rey, por la qual su señoría enbía mandar que se echen de inposiçión en las Rentas de las sus alcaualas del vino e carne desta çibdad e su tierra dosientas e çinquen-

ta mill mrs., e acudan conellos al dicho juan de saavedra, para ayuda a su Rescate, segund más largamente en la dicha carta del dicho señor Rey era contenido.

La qual fue obedeçida con Reuerençia deuida, e acordado de la cunplir en todo, segund e por la forma e manera que enella era contenido. E en cunpliéndola asy por el dicho señor duque como por los otros dichos ofiçiales que fueron en cunplir la dicha carta, fue dicho que conuenía declarar qué cantidad e preçio se auía de echar de inposición, asy en la carne como en el vino, e por cuánto tienpo, porque para ello se ordenasen las conduçiones que neçesarias fuesen con que se arrendansen las dichas rentas, e se non echasen más contías de las dichas dosçientas e çinquenta mill mrs. quel dicho señor Rey mandaua por la dicha su carta.

E, fablando enello, fue dicho que se echase un cornado en la libra de la carne, asy en la çibdad como en su tierra, e asy mismo se echase en el vino que se vendiese enesta dicha çibdad e su tierra çinco mrs. por çiento, e que començasen las dichas dos Rentas desde mediado este presente mes de otubre, en que estamos, fasta en fin del mes de enero primero que viene, del Señor de mill e quatro çientos e çinquenta e vn años, que son tres meses et medio, e que se ordenasen luego las condiçiones con que se aRendasen las dichas Rentas segund las del año pasado, tanto que se posiese por condición que, después de Rematadas de todo Remate las dichas Rentas, se fallase que montauan e valían más por el dicho tienpo de los dichos dosientos e çinquenta mill mrs., que asy se auían de dar al dicho juan de saavedra para ayuda al dicho Rescate, segund dicho es, que se quitase lo que más montase sueldo por libra, e non durase más el dicho aRendamiento de las dichas dos Rentas más tienpo de quanto bastase para pagar los dichos dosientos e çinquenta mill mrs., segund e en la manera quel dicho señor rey por la dicha su carta lo enbiaba mandar, las quales dichas Rentas mandaron que se pregonasen e adouiesen en el almoneda, por ante mí e vosotros e los otros ofiçiales que a ello quisiesen estar, desde oy fasta este sábado primero que viene, que se Remate de primero Remate, e después de Rematarse que queden abiertas para Resçebir pujas a los que las quisieren dar, fasta catorse días de este dicho mes de otubre al primero toque de la canpana del ave maría, que quede de todo rematada e çerrada.

Otrosy los dichos ofiçiales acordaron e ordenaron e mandaron que sea Recabdador de las dichas Rentas Ruy gonçales de seuilla, mayordomo della, este presente año, en lugar de alonso lopes de vivero, contador mayor de nuestro señor el Rey e del su consejo e mayordomo perpetuo de la dicha çibdad, e quél se contente e Resçiba las fianças de las dichas Rentas e de sus Recudimientos en la manera e forma acostunbrada. E asy mismo acordaron e ordenaron los dichos ofiçiales quel dicho Recaudador dé e pague los dichos dosientos e çinquenta mill mrs., que asy montan las dichas inpusiçiones, al dicho juan de saavedra, o al que por él los ouiere de aver, para que las él aya para ayuda al dicho su Rescate, segund e por la forma e manera quel dicho señor Rey lo enbía mandar, para lo qual mandaron dar su carta de mandamiento, la que cunpliere sobre la dicha Rasón, fecha syete dias de otubre año del Señor de mill e quatroçientos e çinquenta años. alonso lopes escriuano del Rey.

Después mandó seuilla / mudar esta inposición / del vino en los pescados, fresco e salado, porque / era menos daño en estas / dos Rentas del pescado / que non en el vino, segund / adelante está declarado.

Luis Seco de Lucena Paredes.

TENTATIVE D'INFILTRATION ŠĪʿITE EN ESPAGNE MUSULMANE SOUS LE RÈGNE D' AL-ḤAKAM II

LE PROCÈS D'UN MISSIONNAIRE ŠĪʿĪTE D'APRÈS IBN SAHL [1]

Le document inédit [2] qui nous a servi de source décrit une tentative de pénétration šīʿite en Espagne musulmane, sous le règne d'al-Ḥakam II, et nous donne ainsi de précieux renseignements sur la rivalité qui opposa en Occident musulman le šīʿisme triomphant des Fāṭimides d'Ifrīqiya à l'orthodoxie mālikite des Umaiyades d'al-Andalus. Cette rivalité, qui avait été marquée, lorsque le calife al-Muʿizz fit étendre l'hégémonie fāṭimite aux confins du Magrib occidental, par des actions aussi éclatantes que le raid d'Almería (955/344) ou l'expédition triomphale de Ŷawhar, se trouve singulièrement illustrée par le conflit mālikisme-šīʿīsme, dont le procès d'un missionnaire šīʿīte souligne toute l'âpreté [3].

1 Lévi-Provençal, *Esp. musulmane au Xe siècle*, p. 80 et n. 1 et 2; *Histoire de l'Espagne musulmane*, tome III, p. 116 et n. 2; Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, n° 939. Originaire de Jaen, Ibn Sahl fut secrétaire du cadi de Tolède Ibn Abī Zayd al-Jašīn avant de s'installer à Cordoue, où il fut secrétaire du cadi Abū Bakr ibn Manẓūr. Puis, il fut plusieurs fois cadi, notamment à Grenade, où il mourut après avoir été destitué de ses fonctions à l'âge de 64 ans, en 1093.

2 Il s'agit d'un texte du *Kitāb al-Iʿlām bi-nawāzil al-aḥkām wa-fiqar min siyar al-quḍāt wa-l-ḥukkām*. Cet ouvrage d'Ibn Sahl est plus connu sous l'abrégé d'*al-Aḥkām al-Kubrà*. Il existe un exemplaire manuscrit à la Bibliotèque Générale du Protectorat à Rabat (voir: *Mss. arabes de Rabat*, p. 53, n° 158) que nous n'avons pas pu consulter. Nous avons utilisé le manuscrit de S. E. H. H. Abdul Wahab, à qui nous exprimons ici toute notre gratitude.

3 Voir Lévi-Provençal, *H. de l'Espagne musulmane*, t. III, p. 46.

Bien que de nouvelles sources aient été découvertes et publiées ces dernières années [1], nous connaissons toujours assez mal l'organisation de la propagande šīʿite et l'activité secrète des missionnaires chargés de propager la doctrine fāṭimite. Nous savons vaguement, d'après certains ouvrages šīʿites [2], que cette propagande s'étendait à tout le monde musulman, divisé pour cela en *ĵuzur*, îlots, dont chacun était imparti à un ou plusieurs missionnaires, *duʿāt*. Mais, l'organisation de cette propagande étant essentiellement secrète, les sources šīʿites taisent le plus souvent les noms des missionnaires. C'est ainsi que les ouvrages fāṭimites connus ou inédits, dont nous disposons, ne mentionnent guère les noms des agents qui devaient être chargés de l'Espagne musulmane.

Il est donc à supposer que derrière le sobriquet *(kunya)* d'Abū-l-Jayr, que donne le texte d'Ibn Sahl, se cache le véritable nom, demeuré secret, du missionnaire éxécuté à Cordoue, et à qui devait incomber la propagande dans al-Andalus, considérée sans doute par les šīʿites comme l'un des «îlots» où il fallait propager leur doctrine.

Le procès, que nous reconstituons, par une analyse aussi fouillée que possible du texte d'Ibn Sahl, fut instruit par Qāsim ibn Muḥammad, qui était à la fois *ṣāḥib al-šurṭa* [3] et cadi des deux circonscriptions *(kūra)* d'Écija [4] et de Cabra et qui rendit son verdict après consultation du *qāḍī al-ĵamāʿa*, Munḏir ibn Saʿīd al-Ballūṭī [5], du *ṣāḥib ṣalāt al-ĵamāʿa* [6], Aḥmad ibn Muṭarrif, et du faqīh jurisconsulte Isḥāq ibn Ibrāhīm.

[1] Surtout la série dite *Silsilat maĵṭūṭāt al-fāṭimiyyīn*. Il convient ici de souligner tout le mérite des chercheurs égyptiens, en particulier celui du Professeur Kāmil Ḥusayn, qui s'attachent à éditer et à publier ces manuscrits fāṭimites.

[2] Voir surtout al-Nuʿmān, *al-Maĵālis wa-l-Musāyarāt*. De cet ouvrage, encore inédit, nous avons pu consulter la copie de S. E. H. H. Abdul Wahab, mise généreusement à notre disposition.

[3] Voir Lévi-Provençal, *H. de l'Esp. Musulmane*, III, p. 460.

[4] Voir Lévi-Provençal, *H. de l'Esp. Mus.*, III, pp. 460-461. Le texte d'Ibn Sahl donne Estepa, à la place d'Écija.

[5] Voir Lévi-Provençal, *H. de l'Esp. Mus.*, III, pp. 139-141, et *Esp. mus. au Xe siècle*, p. 84, n. 2.

[6] Cf., Tyan, *Org. jud.*, II, pp. 74-75.

Le *ṣāḥib al-šurṭa* retint contre l'inculpé dix huit témoignages sûrs, les témoins étant dignes de foi *(ṭiqāt)*: il y eut exactement quarante quatre témoignages qui concordent pour accuser Abū-l-Jayr du crime de lèse-foi *(zandaqa)* s'appliquant à l'hétéredoxie mise en action contre la sureté de l'État [1]. Cette *zandaqa*, comme nous la montre un examen minutieux des chefs d'accusation contenus dans ces témoignages, revêt deux aspects, l'un religieux, l'autre politique, qui, dans la plupart des cas, se complètent ou même se confondent.

L' aspect religieux de cette *zandaqa* peut être sommairement défini ainsi: on accuse Abū-l-Jayr de s'écarter de l'orthodoxie officielle, du *maḏhab al-Andalus*, c'est à dire le mālikisme, et d'afficher sa préférence pour une doctrine maudite *(malᶜūna)*, contraire à la *sunna*, celle des Šīᶜites d'Ifrīqiya. Quant à l'aspect politique de cette *zandaqa*, on peut le caractériser ainsi: Abū-l-Jayr est accusé d'organiser dans l'Andalus un vaste mouvement de propagande, en faveur des Fāṭimides d'Ifrīqiya, de propager leur doctrine, de méconnaître la légitimité du califat sunnite des Umaiyades d'Espagne et de préparer un soulèvement à Cordoue pour le compte de l'anti-calife šīᶜite, al-Muᶜizz li-dīn Allāh.

Il convient, pour mieux dégager la gravité de cette affaire de *zandaqa* et préciser le contenu de telles accusations, d'analyser brièvement les principaux témoignages retenus contre l'agent d'al-Muᶜizz.

Le principal chef d'accusation a trait à l'un des dogmes fondamentaux du šīᶜīsme: *l'illégimité du califat sunnite*. On reproche au *dāᶜī* de ne pas reconnaître la légitimité du califat d'Abū Bakr, de ᶜUmar, de ᶜUṯmān, et de proclamer les droits

1 Nous croyons utile de noter que le développement consacré à cette grave affaire de *zandaqa* par notre regretté maître dans le tome III de son *H. de l'Espagne Musulmane*, aux pages 460 et 61, semble en minimiser l'importance et la ramener aux proportions insignifiantes d'un délit d'ivresse publique *(sukr)*: le délinquant, tenait des propos hostiles au pouvoir des Umaiyades et ouvertement. Pourtant, l'analyse minutieuse du texte d'Ibn Sahl révèle qu'il s'agit bien au contraire d'un cas de *zandaqa* dans sa forme politico-religieuse la plus caracterisée, puisqu' elle met *en cause* la légitimité du califat sunnite ainsi que le mālikisme, comme *maḏhab* officiel de l'État andalou.

exclusifs de ʿAlī au califat, après la mort du Prophète [1]. De l'illégitimité du califat sunnite découle l'illégitimité du califat umaiyade d'Espagne; aussi, le *dāʿī* est-il accusé de dénoncer la légitimité de l'*imāmat* du souverain régnant, al-Hakam II [2].

A l'illégitimité du califat sunnite et de l'*imāmat* umaiyade Abū-l-Jayr oppose la légitimité de l'*imāmat* šīʿīte; on l'accuse en effet de soutenir que l'*amīr al-muʾminīn*, le commandeur des croyants, est al-Muʿizz, le calife fāṭimide, et de propager la doctrine des Orientaux, le *tašrīq* [3].

Plusieurs témoins dénoncent vigoureusement les turpitudes du missionnaire šīʿīte et son libertinage: ils l'accusent de s'adonner à la boisson, de pratiquer l'homosexualité, de ne pas faire des prières régulières, de ne pas assister à la prière du vendredi, en un mot de ne pas être un bon musulman sunnite [4].

Mais beaucoup plus importants sont les témoignages qui retracent des faits d'ordre politique: on retient contre Abū-l-Jayr d'avoir organisé une vaste propagande contre les Umaiyades, en faveur des Fāṭimides; d'avoir souhaité lever une armée de 5.000 cavaliers, afin de prendre al-Zahrāʾ d'assaut et de s'emparer du pouvoir pour le compte d'Abū Tamīm, le calife al-Muʿizz li-dīn Allāh; de s'être réjoui de la victoire du général fāṭimide Ŷawhar

[1] Voici le texte de quelques témoignages: وشهد عبد الرحمن بن سعيد الأنصاري أنه سمع أبا الخير يسبّ أبا بكر وعمر ولا يرى خلافة من ولّاه الله أمرنا. وشهد عبد الله بن محمّد الأموي أنه سمع أبا الخير يسبّ أبا بكر وعمر وأصحابهما وعائشة أمّ المؤمنين رضي الله عنها ويرميها بالبهتان.

[2] Cf. note antérieure.

[3] Témoignage: وشهد معاوية بن مسلمة السبائي أنه سمع أبا الخير هذا يقول بمذاهب المشارقة عليهم لعنة الله وغضبه ويذهب مذهبهم...

[4] Témoignage: وشهد سليمان بن قاسم قال إنّه يعرف أبا الخير تاركًا للصلوات الخمس في المساجد تاركًا لحضور الجمعة شاربًا للخمر محلّلًا لها.

au Magrib et de la prise de Fès [1]; d'avoir manifesté une hostilité ouverte à l'orthodoxie umaiyade par la rédaction notamment de traités de *fiqh* šiʿīte, et d'avoir prévenu publiquement de l'envahissement imminent de l'Andalus par les troupes de Ŷawhar [2].

Il semble que cette propagande du *dāʿī* ait été assez active à l'intérieur de l'Andalus. Des témoins signalent, en effet, son passage à Ceuta [3] ou à Ṭarsīl [4]. Abū-l-Jayr devait trouver dans les marchés *(aswāq)* grouillants et populeux un terrain d'élection pour sa propagande; il engageait, sans nulle doute, des discussion avec les marchands, pour tenter, sinon de les convertir, du moins de les intéresser à la nouvelle doctrine, qui triomphait alors au Magreb. Néanmoins, il est vraisemblable qu'il ne menait pas sa propagande tambours battants, devant — pour fuir la police umaiyade — cacher à l'occasion ses véritables sentiments et mener, au besoin et aux moments critiques, une vie exemplaire d'ascète, pauvrement vêtû de laine et tendant la main pour l'aumône au seuil des mosquées. C'est un émigré kairouannais qui nous l'apprend et qui se trouve pris à parti par Abū-l-Jayr, non sans violence, pour avoir quitté l'Ifrīqiya šīʿite, pays de la vérité.

Tels sont les principaux chefs d'accusation retenus par le

1 et 2 Cf. Lévi-Provençal, *H. de l'Esp. mus.*, II, p. 109. La conquête de Fès par Ŷawhar eut lieu en 958-959, sous le règne d'al-Nāṣir; le futur conquérant de l'Égypte, par sa victoire au Maroc ne pouvait manquer de flatter l'imagination des adeptes andalous du šiʿisme. Il serait interessant de rapprocher cet evénement de la présence d'Abū-l-Jayr à Ceuta, qui s'attendait, comme Tanger, à subir l'assaut des legions victorieuses du général fāṭimide.

3 Témoignage: وشهد أصبغ بن عبد العزيز أنه اجتمع بأبي الخير هذا بسبتة فسمعه يقول بإنكار الشفاعة وتخليد المذنبين من الموحّدين في النار.

4 Témoignage: وشهد مسعود بن عبد الله الأموي أنه سمع أبا الخير هذا يحلّ الخمر ويقول: إذا متّ فاغسلوني بها. وكان بلغه قبل ذلك أنه يشرب الخمر فأنكر ذلك ولم يصدّقه؛ فركب مع أصحاب له ليقف على الحقيقة فوجده بقرية طرسيل سكران وقال له حينئذ هذه المقالة.

ṣāḥib al-šurṭa contre Abū-l-Jayr. Le verdict prononcé fut la condamnation d'Abū-l-Jayr à la peine capitale, sans *iᶜdār;* ce qui signifie que le lieutenant criminel du calife ne laissait pas à l'inculpé le droit de présenter, pour les besoins de sa défense, des témoins à décharge. Néanmoins, cette sentence ne fut pas sans avoir d'interessantes répercussions — notamment pour la connaissance de l'Islam andalou — sous le règne d'al-Ḥakam II [1]. La sentence fut contestée dans sa forme par des faqīhs — autres que le célèbre, mais officiel, jurisconsulte Isḥāq ibn Ibrāhīm [2] — qui reconnaissaient à l'accusé le droit de se défendre et de produire ses témoins et soulevèrent ainsi un point de droit canonique fort important, d'autant plus qu'il s'agissait d'un procès à caractère nettement politique.

L'affaire connut à ce tournant délicat deux développements interessants. Elle fut l'occasion, tout d'abord, d'une prise de position décisive de la part d'al-Ḥakam II en faveur du mālikisme, considéré et consacré comme *maḏhab* d'État. Elle fit, en deuxième lieu, l'objet d'une *fatwà* du jurisconsulte mālikite Isḥāq ibn Ibrāhīm sur la légalité de la condamnation à mort sans *iᶜdār.*

Il ne manque pas d'intérêt d'analyser l'un et l'autre développement pour mieux juger de l'évolution de l'Islām andalou sous le règne du pieux sucesseur d'al-Nāṣir.

Le calife, saisi du dossier, approuva le jugement sans *iᶜdār* et donna l'ordre d'executer sans appel l'agent de propagande fāṭimide. Cette intervention du calife fit l'objet d'un écrit officiel *(ḳitāb)*, à son vizir ᶜĪsà ibn Fuṭays, dont le texte illustre le triomphe, sous le règne d'al-Ḥakam II, du mālikisme, comme *maḏhab* officiel de l'État andalou.

Ibn Sahl a reproduit intégralement, semble-t-il, cet important document, dont voici la traduction littérale:

Au nom d'Allāh, le Clément et le Miséricordieux. Le jugement

[1] Sur al-Ḥakam II, bibliophile et généreux mécène d'une exemplaire piété, cf. l'important développement dans Lévi-Provençal, *H. de l'Esp. mus.*, II, pp. 168-9.

[2] Il est à déplorer qu'Ibn Sahl ne donne pas les noms de ces faqīhs et n'insiste pas sur leurs divergences de vue avec Isḥāq ibn Ibrāhīm.

rendu par le cadi Isḥāq et le *ṣāḥib al-ṣalāt* doit faire force de loi, qu'Allāh les récompense d'avoir protégé la religion de la *Sunna*. Nous avons donné l'ordre de verser l'acte de jugement dans les archives du palais. De tels agissements, hier encore interdits et généralement réprouvés, sont de nos jours devenus bien courants. Donnez donc au cadi [1] et aux gouverneurs des provinces des instructions pour en avertir vigoureusement les populations. Si nous apprenons que quelqu'un contredit le rite de Mālik ibn Anas — qu'Allāh lui fasse miséricorde —, en vertu d'une *fatwà* ou de n'importe quelle autre manière, nous lui ferons infliger le châtiment exemplaire qu'il mérite. Nous nous sommes rendus compte par notre propre expérience [2], d'après les ouvrages que nous avons compulsés, que le rite de Mālik et des faqihs mālikites est le meilleur des rites. Nous avons remarqué chez les faqihs mālikites et les adeptes du mālikisme l'observance exclusive de la *sunna* et de la *ǧamāʿa* [3]. Que l'on s'attache au mālikisme! Notre salut y est, si Allāh le veut – que sa Puissance et sa Grandeur soient reconnues!

Le souverain, ayant ainsi entériné la décision de son lieutenant criminel et ordonné à son vizir de veiller avec une extrême vigilance à l'application exclusive du *fiqh* mālikite, l'exécution du missionnaire fāṭimide eut lieu, semble-t-il, sans tarder. La population, prend soin de noter Ibn Sahl, accueillit l'ordre d'exécution de l'agent d'al-Muʿizz avec autant de joie qu'elle venait d'en manifester à l'occasion de l'investiture du successeur d'al-Nāṣir. Ceci permettrait de dater approximativement le procès, à défaut de précisions fournies par Ibn Sahl. L'instruction et l'exécution ont pu avoir lieu au cours de la première année, à la rigueur au début de la deuxième année, du règne d'al-Ḥakam II, à l'époque précisément où al-Muʿizz, après avoir

1 Il s'agit du *qāḍī al-ǧamāʿa*, Munḏir ibn Saʿīd al-Ballūṭī.

2 Sur la dévotion et la formation intellectuelle d'al-Ḥakam II, voir Lévi-Provençal, *H. de l'Esp. mus.*, III, pp. 168-9.

3 Sur la notion de *ǧamāʿa* et l'appartenance exclusive et permanente à la communauté orthodoxe des Croyants, voir Lévi-Provençal, *H. de l'Esp. mus.*, III, p. 117.

subjugué le Maroc, devait songer à assaillir l'Espagne musulmane [1].

Moins importante que l'attitude du souverain, appelé ainsi à intervenir comme chef temporel et spirituel de l'Andalus, celle du faqīh Isḥāq ibn Ibrāhīm est en revanche beaucoup plus significative du rigorisme orthodoxe cordouan et de la prépondérance du mālikisme comme *maḏhab* d'État.

Le faqīh, se réjouissant de l'événement et du triomphe de l'orthodoxie, grâce à la vigilance du calife, commente la décision heureuse de l'*amīr al-mu'minīn* et plaide de nouveau en faveur de la légalité de la peine capitale sans *iʿḏār*. Ce commentaire, qu'il adresse sous forme d'épître au calife, développe, après les éloges paraboliques de circonstance, plusieurs lieux communs du *fiqh* mālikite centrés sur une idée principale; celle de la légalité de retirer le droit d'*iʿḏār* à l'inculpé dans la nécéssité de protéger la *sunna* contre les hérésies subversives, en l'occurence contre le šiʿīsme. Aussi significative de cette reaction rigoureuse contre la propagande des Fāṭimides est la réponse du souverain à Isḥāq Ibn Ibrāhīm: après avoir félicité le faqīh pour le zèle dont il fit preuve dans cette affaire, al-Ḥakam II souligne la carence des autres faqīhs, qui ont manqué de discernement en soutenant, au risque d'encourager la subversion, la légalité de l'*iʿḏār*. Avant de finir par un éloge du mālikisme, il rappelle ses instructions aux gouverneurs: châtier sans merci tous ceux qui se sont ralliés à la cause des Fāṭimides.

La *fatwà* d'Isḥāq Ibn Ibrāhīm, ainsi que l'épître au calife, honorée au verso par la réponse écrite de ce dernier, furent rendues publiques, et le procès, comme les développements qu'il connut, défrayèrent la chronique dans la capitale andalouse. Le bruit donné à cette affaire serait un indice non négligeable de la panique *(irǐāf)*, qui devait s'être emparée de la population cordouane au lendemain de la mort de ʿAbd al-Raḥmān III [2],

[1] Sur la politique nord-africaine d'al-Ḥakam II, voir Lévi-Provençal, *H. de l'Esp. mus.*, II.

[2] En 961, à sa mort, ʿAbd al-Raḥmān III laissa une situation bien défectueuse. Sur la politique nord-africaine de ʿAbd al-Raḥmān III, voir Lévi-Provençal, *Hist. de l'Esp. mus.*, t. II.

tandis que les troupes de Ŷawhar constituaient depuis la conquête de Fès une menace sérieuse aux portes d'al-Andalus. La réaction vigoureuse de l'orthodoxie officielle et l'intervention personnelle du jeune successeur d'al-Nāṣir dans ce procès révèlent les inquiétudes des Umaiyades, leurs appréhensions de voir le général fāṭimide prendre d'assaut les enclaves de Ceuta et Tanger et lancer les légions berbères sur l'Andalus.

Il serait utile, pour avoir une idée éxacte de l'évolution du mālikisme sous le règne d'al-Ḥakam II, d'exposer sommairement les thèmes de cette *fatwà* qui légalisait, en dépit des réserves de quelques faqīhs scrupuleux, la condamnation à mort, sans *iʿ̣dār*, pour des raisons d'ordre politique.

Isḥāq ibn Ibrāhīm prend soin de se référer à Mālik: il n'y a pas d'*iʿ̣dār*, selon Mālik, dans le cas des brigands et des pillards accusés par un groupe de témoins *(ŷāmaʿa)*. A partir de cette constatation, le juriste cordouan fait un *qiyās* dont voici les termes: il n'y a pas de *iʿ̣dār* dans le cas de brigands, de pillards, ou d'infidèles qui attaquent une terre de l'Islām, parce qu'ils commettent des injustices envers l'homme; *a fortiori*, il ne saurait y en avoir dans le cas d'un hérétique qui commet une injustice *(ẓulm)* à l'égard de Dieu.

En outre, le faqīh allègue que le dossier du *zindīq* est accablant, et que les nombreux témoins qui ont déposé contre lui sont dignes de foi *(ṯiqāt)*, viennent de tous les coins d'al-Andalus et démasquent ainsi l'activité criminelle du *zindīq* contre Dieu et le Prophète, contre le Coran et l'imāmat orthodoxe, pour le compte de l'infidèle fāṭimide.

Ainsi, donc, cette affaire de *zandaqa* n'est pas un cas banal, comme le laisserait croire une lecture hative du texte d'Ibn Sahl. Il ne s'agit point d'un simple delit d'ivresse publique où le délinquant, perdant la raison, tient des propos hostiles au pouvoir central et blasphème ouvertement jusqu'à être l'objet d'une accusation d'*ilḥād* et de *kufr*. Cette affaire de *zandaqa* est beaucoup plus grave que toute affaire semblable connue en Andalousie [1], ou ailleurs, à cause justement de ses incidences poli-

1 Ibn Sahl, juste avant la relation du procès d'Abū-l-Jayr rapporte, dans ses

tiques, à une époque où la prépondérance fāṭimide s'affirmait en Méditerranée occidentale [1] pour affronter victorieusement les deux puissances rivales de Cordoue et de Byzance. La thèse généralement admise veut que les Fāṭimides d'Ifrīqiya, dans leur politique extérieure, aient eu les yeux tournés uniquement vers l'Orient. Rien de plus creux qu'une telle thèse, car de nouvelles sources [2] nous montrent que la lutte entre l'Espagne musulmane mālikite et l'Ifrīqiya fāṭimide connut dès l'avènement d'al-Muᶜizz une phase bien violente. Le souverain fāṭimide, après le raid spectaculaire d'Alméria et la triomphale expédition de son général Ŷawhar dans le Maroc andalou, devait avoir les yeux fixés plutôt sur le trône cordouan, sur lequel venait de monter al-Ḥakam II. On comprend mieux ainsi la violente réaction énérgique du souverain andalou, récemment intronisé, pour enrayer le péril fāṭimide que son père avait réussi seulement à contenir. Malgré l'alliance déja scéllée et consolidée de Byzance contre l'ennemi commun de l'Ifrīqiya, il fallait pour al-Ḥakam étouffer toute tentative d'infiltration šīᶜite. Ce procès d'Abū-l-Jayr, peut être grossi à dessein, illustre, à cause de cela même, une phase bien âpre de la lutte entre le califat orthodoxe des Umaiyades d'al-Andalus et la puissance grandissante des Fāṭimides d'Ifrīqiya.

FARHAT DACHRAOUI.

Aḥkām, une autre affaire de *zandaqa* où fut incriminé un certain Ibn Ḥātim al-Azdī.

[1] L'important ouvrage, encore manuscrit, du cadi al-Nuᶜmān, *K. al-Maŷālis wa-l-Musāyarāt*, traite longuement de la politique exterieure d'al-Muᶜizz, à l'égard de Byzance et d'al-Andalus.

[2] Notamment *al-Maŷālis wa-l-Musāyarāt* et *l'Iftitāḥ al-Daᶜwà*, du cadi al-Nuᶜmān. Nous espérons donner prochainement une édition critique de ce dernier ouvrage.

LA «MAQĀMA DE LA PESTE» DEL ALFAQUÍ ᶜUMAR DE MÁLAGA

I

INTRODUCCIÓN

Los *Azhār al-riyāḍ* de Maqqarī, como su otra obra más famosa el *Nafḥ al-ṭīb*, son un cajón de sastre en que puede encontrarse de todo: noticias históricas, arqueológicas, descripciones geográficas, biografías y cientos de versos. A pesar de que su autor reprodujo luego páginas enteras en el *Nafḥ al-ṭīb*, y hay noticias y textos que pueden espigarse en otras fuentes, queda aún considerable material en espera de una labor de selección y análisis que puede arrojar luz insospechada sobre muchos puntos de la historia y de la literatura de los musulmanes en España.

El tomo primero de la edición de El Cairo [1] (que había sido ya editado en Túnez en 1322 h., único volumen de esta primera edición que vió la luz) contiene, en las pp. 125-132 el texto de una *maqāma* que lleva por título *Maqāma fi amr al-wabā'*, que he traducido por considerarla de algún interés. A la traducción, que va en las páginas siguientes, antepongo unas pocas notas sobre el autor y la obra.

La *maqāma* está fechada en rabīᶜ II del año 844. El día primero

[1] *Azhār al-riyāḍ fi ajbār al-qāḍī ᶜIyāḍ*, editada por Muṣṭafà al-Saqqā, Ibrāhīm al-Ibyārī y ᶜAbd al-Ḥafiẓ Šilbī, Cairo 1939-1942. Aparecieron tres volúmenes y se interrumpió la edición. Vide la reseña del vol. I, hecha por E. García Gómez, en AL-ANDALUS, VI [1941], pp. 492-493.

de ese mes y año corresponde al 30 de agosto de 1440. Se escribió, pues, medio siglo antes de la caída de Granada, y constituye, por tanto, uno de los últimos documentos literarios de los árabes en España. La prosa rimada en que está escrita resulta, como siempre, más que difícil, incómoda de verter en un castellano legible. El nombre del autor es, a secas, el alfaquí ʿUmar el malagueño, y la obrita aparece precedida de otra *maqāma* también suya, titulada *Tasrīḥ al-niṣāl ilà maqātil al-faṣṣāl* [1]. Del mismo autor se insertan tres estrofas de dos versos y otra de tres, y se añaden unas noticias escuetas, apenas otra cosa que elogios [2].

La fecha tardía en que aparece este escritor y la penuria de fuentes contemporáneas han hecho inútiles nuestros esfuerzos por encontrar noticias suyas. No consta en Brockelmann, no aparece en los índices de las *Analectes*, ni figura en el cedulario de Codera. Como tantas veces, es al mismo Maqqarī a quien tenemos que acudir. En la segunda parte del *Nafḥ al-ṭīb* edita de nuevo el *Tasrīḥ al-niṣāl*, incluyéndolo entre varias qaṣīdas en *nūn* [3]. Desgraciadamente, al hablar de nuestro personaje resulta todavía más parco que en los *Azhār*, y se limita a unas frases en que viene a decir lo mismo y con parecidas palabras, y hasta omite su *nisba: al-Mālaqī*.

Tenemos que renunciar, pues, a las largas genealogías con que suelen presentarnos los autores árabes a sus personajes. Maqqarī le llama solamente el alfaquí ʿUmar al-Mālaqī. Que fuera alfaquí es más que probable, a juzgar por la erudición de que hace gala en apenas siete páginas que comprende el texto impreso de la *Māqama fī-amr al-wabā'*. Otro tanto cabe decir de su condición de malagueño: la lectura de la *māqama* no deja lugar a dudas.

El hecho de que su nombre sea citado tan abreviadamente nos hace suponer que se trata de un personaje que fué famoso y popular en su época. En efecto, nuestro hombre fué zejelero *(ṣāḥib al-azŷāl)* [4], y conocía muy a fondo los zéjeles de Ibn Quzmān y de Madgalīs,

[1] Cf. *Azbār al-riyāḍ*, I, 117-124.

[2] *Azhār*, I, 125 y 132.

[3] Utilizo la edición de Muḥammad Muḥyī al-dīn ʿAbd al-Ḥamīd, 10 vols., Cairo 1949. Lo referente al alfaquí ʿUmar se encuentra en el vol. VI, pp. 345-350.

[4] *Nafḥ al-ṭīb*, VI, 345.

según nos dice él mismo. «El alfaquí ʿUmar — escribe Maqqarī — es más visible que el fuego encima de la colina, y el vulgo sabe de memoria sus zéjeles, sus piezas en verso y sus *maqāmas*, que la minoria repudia, a excepción de aquellas cosas que pueden tolerársele a un escritor, como la *maqāma* que tituló *Tasrīḥ al-niṣāl ilà maqātil al-faṣṣāl*» [1]. A continuación reproduce Maqqarī el texto de esta *maqāma*, que consta de una introducción en prosa rimada de una docena de líneas y un poema en *nūn* de ochenta versos, metro *ṭawīl*, de los que dice haber suprimido cinco por su carácter obsceno [2], aunque no tiene inconveniente en incluirlos en el *Nafḥ al-ṭīb* [3]. Maqqarī pone al alfaquí ʿUmar entre aquellos escritores que llegan al colmo de la elocuencia [4]. Su fama le sobrevivió mucho tiempo: «Sus noticias — consigna Maqqarī — todavía son tema de conversación» [5].

Es lástima que Maqqarī no nos haya conservado los zéjeles de uno de los postreros poetas arábigoandaluces, de aquellos que el vulgo sabía de memoria. Una idea de la temática podemos entrever con la lectura del *Tasrīḥ al-niṣāl*, que, sin otros testimonios a mano, resulta además de gran interés para conocer la figura del poeta, al menos en un momento de su vida. De esta *maqāma* hace Maqqarī grandes elogios, a pesar de toda su impudencia *(muǧūn)* [6]. El autor se nos pinta como un redomado pícaro que está a la que salta para obtener algún beneficio. El prologuillo en prosa rimada es una invocación a Sāsān, patrón de la *ṭarīqa sāsāniyya* [7], de la que varias veces se confiesa nuestro alfaquí fiel adepto:

1 *Azhār*, I, 116.

2 *Azhār*, I, 122: *Ṯumma ḏakara jamsat abyāt aqḏaʿa fī-hā, fa-li-ḏā taraktu-hā.*

3 Según la citada ed. del *Nafḥ al-ṭīb* (VI, 348), son tres los versos que faltan (los nos 53-54-55) y no cinco. En ellos se pinta con vivos colores una bacanal.

4 *Azhār*, I, 115.

5 *Azhār*, I, 116.

6 *Nafḥ*, VI, 349.

7 Sāsān es el patrón de los vagabundos, mendigos, prestidigitadores, titiriteros, etc., que llevan una vida ambulante, y que reciben el nombre de Banū Sāsān. Una tradición, nacida probablemente en Persia en círculos antisasánidas, hace remontar su origen a Sāsān b. Isfendiyār o b. Bahman que, excluído del trono por su propio padre en favor de su hermana Ḥumāi, se hizo pastor y mendigo. Cf. *Enc. Islām.*, IV, 1850, artº de J. H. Kramers.

¡Oh sostén de los caminantes, lugar en que hacen alto las monturas de los que quieren sacar partido y buscan buenos augurios, socorro de los menesterosos, los pobres y los desvalidos! Todo aquel que desea algo lo encuentra en tu *ṭarīqa*. A tu lado relucen los vestidos más bastos y brillan las ropas remendadas. Con tu Libro medran los duros de entendimiento; con tu mosquero espantas las moscas de los prejuicios; a tu cesta va a parar lo que se hereda y lo que se adquiere, y a golpes de tu bastón caen frutos admirables de todo saber. ¡Hala, hala!, ven en ayuda de un caminante al que han puesto en aprieto largas jornadas, y que ha estado a punto de perecer porque se vió forzado al destierro y sufrió los gajes del oficio. Tuvo que ponerse en fila tras los de al-Ṣuffa [1], y ni le quedan arrestos para ganarse la vida, ni ya encuentra gozo en nada. Si se aposentaba en una *zāwiya* o se metía en un *ribāṭ*, lo dejaban aparte de los íntimos y de las personas de calidad y se veía afligido con una situación como la de Barṣīṣā [2]. Viene despachado a ti y su transformación, disfrazada de arrepentimiento, se encuentra en tu presencia. Te dirige esta súplica, pidiéndote regalo e invitación, para poder caminar por el terreno que has allanado, adquirir las variadas disciplinas que enseñas, tratar con honra compañeros ingeniosos, y rivalizar ante ti con cualquiera que se te dirija pidiendo una *iŷāza*. Ponme cara complaciente, haz con tu afabilidad que vuelva el tiempo pasado, no me recibas desdeñoso ni hostil, y escucha mis palabras, puesto que Dios así lo decretó.

[1] *Ahl al-Ṣuffa*. — Con este nombre se designa a un grupo de musulmanes que acompañaron a Mahoma en su huída a Medina y, no teniendo abrigo ni alimentos, acamparon en la *Ṣuffa*, la parte septentrional de la mezquita, bajo techado pero sin paredes. Comían cebada tostada comprada a expensas de la comunidad. Cf. *Enc. Islām*. I, 189, art° de Reckendorf. El término ha pasado a significar prestidigitador, vagabundo. Vide etiam Dozy, *Suppl.*, I, 834a y Lane, *An Arabic-English Lexicon*, I, IV, 1694a.

[2] Personaje de una leyenda musulmana, muy extendida en la literatura piadosa, que se relaciona con una aleya del Corán (LIX, 16) y que parece tener antecedentes más remotos. Un ermitaño que vive largos años en su retiro peca en su ancianidad con una mujer y, para ocultar su delito, la mata y la entierra. Continúa la intervención de Satán, que descubre el crimen y ofrece salvar al anciano cuando van a ahorcarlo si le adora. Al hacerlo así, Satán lo abandona diciendo que teme al Señor de los mundos. Cf. *Enc. Islām*, I, 684-685, art° de D. B. Macdonald. El texto de la *maqāma* dice *Barṣīṣ*, forzado por la rima. En esta forma aparece en un topónimo, *Qaṣr ʿĀbid Barṣīṣ* en la *Riḥla* de Ibn Baṭṭūṭa (cit. por Macdonald). El tema de Barṣīṣā ha pasado a la literatura española: cf. el art° de A. González Palencia *Precedentes islámicos de la leyenda de Garín*, en Al-Andalus, I [1933], pp. 335-355.

Tras este prólogo el poeta hace una llamada para renovar la *ṭarīqa* de Sāsān, a la que ha puesto a prueba el paso de los días y las noches. «Sellemos nuestro amor con la ley de la fidelidad, para ponernos a seguro de palabras falsas y de embustes; juremos no dar crédito al chismero que va y viene entre pecados e injusticias, dando vueltas en torno nuestro para enemistarnos, usando palabras de hombre y engaños de demonio, aunque pertenezcamos a la secta de un sabio del que, cuando asoma, buscan refugio en Dios los hombres y los genios» (v. 3-6). «¡Ea! — dice después —, hazme en medio de tu noche una llamada para que mis esperanzas se logren y se incline mi balanza» (v. 18).

En los versos siguientes se muestra buen conocedor de la vieja literatura árabe y de la andaluza. Cita a al-Fatḥ ibn Jāqān (v. 22), a Ibn Darrāŷ [al-Qasṭallī] (v. 34), a Ibn Sabᶜīn (v. 72), y a figuras de la historia española como Rodrigo y Julián (v. 30), los Banū Ḏī-l-Nūn (v. 52), etc. El v. 63 tiene interés, porque en él revela su ascendencia literaria:

> Dame, pues, una *iŷāza*, oh imām, sobre todo lo que he aprendido de Madgalīs y de Ibn Quzmān.

Al final de la *maqāma* hace Maqqarī la siguiente advertencia: «Inserto esta *maqāma* por ser lo que me pareció más sutil de las composiciones festivas [*ḥazliyyāt*] del alfaquí ᶜUmar (¡Dios se apiade de él y lo haya perdonado!). En este género han compuesto obras muchos grandes escritores para decir cosas picantes, pero sin otra intención, en general, que demostrar su elocuencia y capacidad creadora, como hicieron al-Ḥarīrī y otros. *Las obras se miden por las intenciones*» [1].

No tomemos demasiado en serio las piadosas palabras de Maqqarī. Él mismo inserta dos versos, en que el alfaquí ᶜUmar se duele de la traición de un amigo:

> A Dios, mi Señor, me quejo de mi mala situación; pero acaso una solución favorable la mejore.

[1] *Azhār*, I, 124-125. La última frase es un conocido *ḥadīṯ*. Por el estilo viene a decir en el *Nafḥ*: cf. vol. VI, 349-350.

Mi única tristeza es ahora por tener que vender mis bienes, y porque un traidor compra lo que es mío con mi dinero [1].

Hay otros dos versos de carácter religioso, uno de los cuales es igualmente significativo:

He venido a Ti, oh Señor, sin excusas. ¿Puede tenerlas el esclavo del mal?
Pongo en Ti mi esperanza en aquello de que eres Dueño, pues eres el Señor que disculpa y perdona [2].

El poeta siguió cantando hasta el final de sus días. Maqqarī recoge estos versos compuestos en la enfermedad de que murió:

¡Oh, vosotros que escucháis mis palabras, confundidos versos y prosa, collares y perlas!
Bendecid a nuestro mediador, Mahoma, el elegido, y apiadaos del alfaquí ʿUmar [3].

«De lo más admirable que salió de su pluma (¡Dios lo haya perdonado!) — dice Maqqarī — es la *Maqāma de la peste*, que he creído deber incluir, por el peregrino modo con que intenta llegar a su objeto, aunque alguna de sus partes no esté de acuerdo con las opiniones corrientes de los sabios en materia religiosa» [4].

El alfaquí ʿUmar pone en boca de Málaga una carta dirigida a la Alhambra de Granada, con el intento de que el Sultán y la corte se trasladen a aquella ciudad, por haber epidemia en la capital nazarí. El Sultán aludido, al que llama sólo al-Gālib bi-llāh [variante: al-Gālib bi-amr Allāh] es Muḥammad IX, *al-Aysar*, llamado *el Zurdo* en las crónicas castellanas [5]. En el año en que está fechada la *maqāma*, 844 = 1440, reinaba este monarca por tercera vez, y a fines de

1 *Azhār*, I, 125.
2 *Azhār*, I, 132.
3 *Azhār*, I, 132.
4 *Azhār*, I, 125.
5 Cf. Seco de Lucena, *Nuevas rectificaciones a la historia de los Naṣríes*, apud Al-Andalus, XX [1955], pp. 381-405, passim. Cf. sobre todo pp. 399-402.

ese mismo año llegaba una embajada suya al sultán mameluco al-Ẓāhir Ŷaqmaq [1].

No encuentro noticias de epidemias en 1440. Las crónicas cristianas hablan de una que se extendió por Castilla en 1437 [2], y otra hubo en Córdoba en 1442 [3]. Tal vez en Granada hubiese un pequeño foco o una alarma que llegó a oídos de nuestro alfaquí, quien la toma como pretexto para escribir su *maqāma*. En todo caso no fué lo suficientemente importante para dejar eco en las crónicas cristianas.

El alfaquí ʿUmar está enamorado de su patria chica y, como buen provinciano, siente celos de la capital, a la que deja en buen lugar, pero rompiendo lanzas por Málaga. En Granada hay intereses creados o razones políticas que impiden al sultán desplazarse a Málaga. Tal vez pese sobre él un *ḥadīṯ* al que sólo alude el alfaquí por demasiado conocido. La interpretación del *ḥadīṯ* entraña un problema de tipo religioso que el alfaquí resuelve, pese a sus palabras, de manera no del todo ortodoxa [4].

1 Vide ʿAbd al-ʿAzīz al-Ahwānī, *Sifāra siyāsiyya min Garnāṭa ilà l-Qāhira*, en *Maŷallat Kulliyyat al-Ādāb*, XVI, 1 (Cairo, mayo 1954), pp. 95-121. Cf. la reseña de Seco de Lucena en Al-Andalus, XX [1955], pp. 239-241, quien tradujo el texto de la embajada en *Viaje a Oriente: Embajadores granadinos en El Cairo*, apud *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, Granada IV, [1955], pp. 5-30.

2 Cf. *Crónica del Halconero de Juan II, Pedro Carrillo de Huete*, ed. J. de M. Carriazo, Madrid 1946, p. 246, y *Refundición de la Crónica del Halconero por el Obispo D. Lope Barrientos*, ed. J. de M. Carriazo, Madrid 1946, pp. 216 y 219. En el cap. CCCXVIII de la *Crónica del Halconero*, *Los capítulos de la sentencia que se dió contra el condestable* [en 1441], se ordena a don Álvaro «que esté seis años... en las sus villas de San Martín de Valdeyglesias e Riaza, e en sus tierras, qual más a él pluguiere... Pero si dentro de los dichos seis años muriesen de pestilençia en los dichos logares, que se pueda yr de San Martín por el tiempo que allí murieren al Colmenar, e de Riaça por el tiempo que allí murieren a Castilnovo» [pp. 421-422]. Da a entender que estas *pestilencias* eran frecuentes por aquellos años y de poca intensidad, abarcando zonas pequeñas. Otro tanto pudo suceder en 1440 en Granada.

3 Cf. Luis Mª Ramírez de las Casas Deza, *Anales de la Ciudad de Córdoba*, en *Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, XIX [1948], p. 47.

4 Cf. sobre este problema el juicio de Gazzālī en Asín Palacios, *La Espiri-*

Es extraño que el alfaquí, a quien interesa personalmente que el sultán vaya a Málaga, no recuerde al Zurdo la acogida que le prestó Málaga cuando fué destronado por Yūsuf IV ibn al-Mawl, a menos que no quisiera recordarle con ello el peligro que suponía abandonar Granada [1].

No sabemos si el alfaquí logró o no su objetivo. Lo presumible es que el sultán continuase en la capital — no hay noticias de su desplazamiento — y que la epidemia no llegara a alcanzar las consecuencias que el alfaquí nos pinta con tintes tan sombríos. Lo importante, en todo caso, es que Maqqarī haya recogido en su obra esta graciosa epístola, la cual, a pesar del artificio de la prosa rimada y dentro del período de decadencia literaria en que fué escrita, tiene singular encanto al hablar del paisaje malagueño. La descripción de la mañana es un cuadro lleno de vida, como pocas veces se halla en la literatura árabe. El alfaquí se muestra casi siempre lleno de ingenio, aunque un tanto reiterativo. El símil de la hormiga y el gorrión, versión islámica de «la cigale et la fourmi» de La Fontaine, tiene un final mucho más bello y una moraleja más poética que la tradicional, llena de ramplonería. Un poeta, y además de Málaga, no podía encontrar mejor solución, de acuerdo con sus ideas y con su misma vida.

tualidad de Algacel y su sentido cristiano, Madrid 1935, pp. 429-432. Vide el análisis que de la cuestión hace I. Goldziher en *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Leiden 1952, pp. 357-358, estudiando el mismo *ḥadīṯ*.

[1] No hay que olvidar tampoco que por esas fechas el monarca nazarí estaba demasiado ocupado en sus negociaciones con Juan II de Castilla. Cf. *Memoria histórico-crítica sobre las treguas celebradas en 1439 entre los reyes de Castilla y de Granada*, por don José Amador de los Ríos, apud *Memorias de la Real Academia de la Historia*, IX [1879], [Cuarta Memoria], passim.

II

TRADUCCIÓN

A la Alhambra, ciudadela del Imperio, sede inexpugnable de la gloria, donde surgen las lunas nazaríes que al aparecer hacen sonrojar a la misma luna (¡Dios la haga perdurar sobre las sucesiones del tiempo como mansión de la seguridad y morada de la fe, y permítala gozar largamente de la vida del muy feliz rey Jazraŷī!) [1], de la parte de Málaga, que testimonia la veneración que le debe y reconoce su mérito y su gloria (pues la luz del sol no se oculta); la que está presta a acatar sus menores deseos — si mandas, obedezco ciegamente; si llamas, escucho tu llamada —; Málaga, que se aferra a su segura protección y está pendiente de sus noticias con el anhelo [2] con que la tierna enamorada está pendiente del arrayán de su corazón.

¡Oh señora mía, mi viático, mi tesoro, mi sostén! Dios nos permita a ti y a mí gozar largamente de la vida de quien nos ha liberado de las dificultades y ha trocado nuestros pasados errores en rectitud: nuestro señor al-Gālib bi-llāh [3] al que Dios

1 *Nisba* de al-Jazraŷ, nombre de una tribu que, con la de al-Aws, recibió el título de *al-Anṣār* por su comportamiento en los comienzos del Islam (vide *Enc. Islām*, II, 993). Según Maqqarī, la estirpe de los Nazaríes granadinos descendía de un jazraŷī *(Analectes*, I, 187, citado por E. Terés en *Los linajes árabes en al-Andalus según la Ŷamhara de Ibn Ḥazm*, en Al-Andalus, XXII [1957], p. 340).

2 Prefiero leer تشوق . . . المتشوّقة en vez de تشوف . . . المتشوّقة que da el texto.

3 La edición tunecina del *Azhār* dice al-Gālib bi-amr Allāh, que es como lo llama Ŷawharī en la *Nuzha*. Cf. Seco de Lucena: *Nuevas rectificaciones a la historia de los Naṣríes*, en Al-Andalus, XX [1955], p. 390. Esta fluctuación en el *laqab* se refleja en los *traslados* que de las cartas escritas por el propio rey se hicieron por las mismas fechas en que fué escrita la *maqāma*, y que están recogidas en el Apéndice II de la citada *Memoria histórico-crítica sobre las treguas*

ha prometido el magno triunfo y la próxima victoria (¡cumpla Dios Su promesa!). ¡Vaya a ti un saludo cuyo aroma perfuma gracias al nombre de nuestro Señor el Príncipe de los musulmanes, y cuya fragancia se aspira como polvo de almizcle! ¡Y caigan sobre ti la misericordia de Dios Altísimo y Sus bendiciones!

Después digo: Por causa tuya alabo a Dios, a Quien si se pide que Su poder sea suficiente, lo es, y si se pide que Su nombre cure, cura, y si se acude a Su amplia misericordia, perdona. Y bendigo a Su noble Enviado Mahoma, el elegido, a sus familiares y a sus compañeros, los más nobles, puros y leales de sus fieles [1].

Te escribo, señora, con el alma desasosegada, insomne, desvelada, inquieta, solícita, encendida, o mejor, abrasada; y te conjuro por el Señor que te ha hecho merced de la gloria y del poder, y te ha hecho conocer tras del aprieto las dulzuras del consuelo, a que me ayudes para que se calme mi angustia y se sosiegue mi temor; para que me torne el sueño tras el insomnio; para que se satisfaga la necesidad que se ha descubierto en mi corazón; para que comprendas el objeto de mi alusión y la alusión que hago a mi objeto, y para que abandones el egoísmo, que es enemigo de la verdad y opuesto al recto camino.

Esta carta que te dirijo está escrita a tenor de eso que se dice: *El tierno amante se imagina lo peor* [2]. Una de las merce-

celebradas en 1439... de Amador de los Ríos. Una de ellas, dirigida a don Iñigo López de Mendoza, más tarde Marqués de Santillana, dice «Mahomad *(el vencedor con Dios)*» [doc. LXVIII, p. 121], y otras «Mahomad *(el vencedor con el poder de Dios)*» [docs. VIII y XX, pp. 74 y 82]. En la traducción de la *Carta Bermeja* el traductor no ha advertido que se trata del *laqab*, y escribe: «Nos el rey Mahomad, *con el poder de Dios*, fijo del infante Abulguyús Naçer...» [doc. LXXXII, p. 140].

[1] Leo أوفى en vez de وفى, como pide el sentido.

[2] Este *maṯal* lo recoge Freytag en sus *Arabum Proverbia*, Bonn 1838, I, 18, en la forma إنّ الشفيق بسوء ظنّ مولع, y lo traduce *Amicus tener malae opinione deditus est*. Aparece con este mismo texto, glosado, en el *Munǧid* del P. Maʿlūf, Bayrūt, ed. de 1956, p. 1070.

des que Dios ha hecho al hombre es que esté en guardia contra los peligros (¡bendito sea Dios, el Gran Dadivoso!). Como dice Mutanabbī *[jafīf]:*

> ¡Cuántas veces el amante aflige, [por su mismo amor], a quien ama
> y cuántas veces el cariño hace que se falte al deber! [1]

El primer símil me cuadra a mí, el segundo a ti (¡Dios facilite la conservación de la salud de nuestro señor, esperanza tuya y mía!).

Gran sorpresa me causa tu terquedad en que nuestro señor siga en una morada en que se propaga la enfermedad, y entre cuyos aposentos va y viene el aire malsano. Me han dicho que oír hablar del viaje a Málaga te resulta más cargante que oír hablar del espía, del censor y del chismero [2], y que acerca de este viaje hay opiniones encontradas, sin que se acuda al precedente de costumbres pretéritas ni a hábitos de antaño, pese a que los primeros creyentes (a quienes tenga Dios en Su misericordia) no dejaron tras de sí enseñanza que no sea útil y en todos los caminos pusieron señales que guían a la salvación. He oído también, señora, que la decisión tomada ha sido la de quedarse confiándose a Dios, lo cual está en desacuerdo con el parecer del Califa al-Rašīd [3] quien, en parecida coyuntura abandonó su residencia de Dār al-Salām [4], donde se hallaban los pilares de la

1 No aparece este verso en el *Dīwān* de Mutanabbī editado por Muṣṭafà al-Saqqā, Ibrāhim al-Ibyārī y ʿAbd al-Ḥafīẓ Šilbī (El Cairo, 1355/1936, 4 vols). Los editores del *Azhār* (que lo son también de Mutanabbī) dicen no haberlo encontrado tampoco.

2 *Raqīb, ʿāḏil, wāšī:* los clásicos enemigos de los amantes. Véase el tratadito de Ibn Jātima sobre estos personajes, publicado por Soledad Gibert en AL-ANDALUS, XVIII [1935], pp. 1-16.

3 No encuentro en las fuentes referencias a este hecho ni noticias sobre ninguna epidemia en la época del famoso Hārūn al-Rašīd. Ibn ʿAbd Rabbi-hi, en un capítulo que trata de la peste *(al-ṭāʿūn)*, cita las palabras de un hombre que expresa su condolencia al califa ʿabbāsí por la muerte (¿de peste?) de alguno de sus deudos [cf. *al-ʿIqd al-farīd*, ed. dirigida por Aḥmad Amīn, Cairo, III (2ª ed., 1952), p. 196.]

4 Nombre dado a la ciudad de Bagdad por al-Manṣūr, el segundo califa

religión y los grandes hombres del Islam. [Cito este precedente porque] he oído que entre las elegantes frases que ha pronunciado [nuestro señor] figura ésta: «Temo ser el primer Califa [que haga tal cosa].»

Yo esperaba, señora, que la epidemia se aminorase o encontrase mejoría con la entrada de la estación fría, y no escribí con esa esperanza; pero la situación se ha agravado y tú sigues en tus trece, sin que la idea de partir te pase por las mientes ni por el pensamiento. Y digo yo: la obligación de someterse a los designios de Dios Poderoso y Sabio está dogmáticamente establecida; pero el creyente no debe sentirse por ello completamente atado. Porque ¿qué deberá hacer el que a Dios se somete con alma y cuerpo, cuando se le dice: «Huye del león», y lo ve venir a su encuentro y echársele encima? ¿Intentará buscar la salvación y se pondrá en guardia, o se conformará con ser desgarrado? Aquel a quien le dicen en plena noche: «Vete de este lugar para salvarte del torrente», ¿seguirá durmiendo en su lecho o se apresurará a ponerse a salvo con cuanto esfuerzo pueda? A quien le gritan: «La caballería enemiga viene algareando y los pastores buscan refugio en el monte; recoge tu ganado, antes que te lo quiten, que aún es tiempo», ¿lo dejará seguir pastando, sin moverse, o lo recogerá para salvarlo, como sabes por experiencia que se suele hacer? Cuando los arqueros enemigos están en fila y sus flechas alcanzan a millares de hombres, ¿aconsejará la razón alejarse o mantenerse a pie firme? Cuando los terremotos se ensañan con un pueblo, y la tierra tiembla a diario, y crece la incertidumbre en los corazones de los vecinos, y las grietas ceden un día para aumentar al siguiente, y no se oye hablar de otra cosa que de muros desplomados sobre los cimientos de las casas, y de que éstas se derrumban sobre sus moradores, y de que se sacan muertos de debajo de los escombros, y de que una columna cae sobre una

ʿabbāsí. Cf. *Enc. Islām*, I, 952 *a*, artº *Dār al-Salām*, de T. H. Weir, y I, 375 *a*, artº *Baghdād*, sin firma. El término significa 'casa de la paz' o 'de la salud'. Indudablemente el alfaquí ʿUmar, aunque emplea este nombre forzado por la rima, lo hace también jugando con su significado para dar mayor fuerza a su razonamiento.

esclava, ¿habrá que decidirse a quedarse allí y a seguir viviendo bajo esas paredes, o habrá que ingeniarse para abandonarlas con mujeres y niños?

Señora mía, la Alhambra: Te pido que me enteres, y, si mi entendimiento está ofuscado, que me disculpes. Me ha llegado una excelsa carta del Generalife [1] en la que me cuenta que no hay novedad en él para nuestro señor y los suyos; que la salud se respira entre ellos, junto con las auras del laurel y del arrayán, sin que haya necesidad de médico ni de llamar al sangrador [2] para que mire en sus ampollas, ni nada que decir ni que hacer; que no hay el menor temor de que la epidemia aumente

1 *Ŷinān al-ᶜarīf*. En esta forma aparece las tres veces que figura en la *maqāma*. Los editores se limitan a decir, en nota, «*Ŷinān al-ᶜarīf* o *Ŷannat al-ᶜarīf*, jardín *(bustān)* de las afueras de Granada». No he encontrado nunca en los textos árabes para *Generalife* la forma *Ŷinān al-ᶜarif*, sino *Ŷannat al-ᶜarīf*, de la cual se ha hecho derivar siempre este topónimo (cf., p. e., Asín, *Contribución a la Toponimia árabe de España*, Madrid 1944, p. 107). Desde el punto de vista fonético no se puede aceptar para *Generalife* la etimología tradicional *Ŷannat al-ᶜarīf:* la terminación de femenino en estado constructo habría dejado huellas de la misma manera que las dejó en topónimos como *Calatayud*, *Calatorao*, *Calatrava*, *Calatañazor*, etc. Razonable fonéticamente es, en cambio, la etimología *Ŷinān al-ᶜarīf*, o sea, a base del plural *ŷinān* (usado como singular o colectivo: cf. Dozy, *Supp.* II, 220) en lugar del singular *ŷannat*... De *Ŷinā*[*na*]*l-ᶜarīf* se produciría una forma sincopada **ŷinalarif*, con *i* inicial y consonantismo bien reflejado en la variante *Ginaralife* que en el siglo XVI nos ofrece Mármol, variante etimológica y bien elocuente para la explicación que aquí damos (cf. Luis del Mármol Carvajal, *Rebelión y castigo de los Moriscos del Reino de Granada*, Libro I, cap. VIII, apud Biblioteca de Autores Españoles, XXI, 132 *b)*. Interesante también por la conservación de la vocal inicial etimológica, es la variante *Gineralife*, que es como llaman a los famosos jardines Andrea Navagiero y Francisco Bermúdez de Pedraza (apud Simonet, *Descripción del Reino de Granada*, Granada 1872, pp. 239 ss. y 269), con la metátesis, claro es, $l - r > r - l$ más la correspondiente disimilación de vocales que ofrece ya la moderna forma *Generalife*. Análogo origen debemos atribuir a *Genalguacil (Ŷinān al-Wazīr)*, Málaga, que Asín hace igualmente derivar del singular (cf. *Contribución*, p. 107). Cabe preguntarse cómo esta forma *Ŷinān al-ᶜarīf* no aparece en otros textos árabes. Me inclino a pensar que fuera ésta la denominación popular, coexistente con la oficial, y corriente por tanto en todos los escritos, *Ŷannat al-ᶜarīf*.

2 El texto dice المعاور, palabra que no aparece en los diccionarios, y que puede significar 'analista', atendiendo a su etimología y al contexto

en crueldad y dureza, pues no ha caído de cuantos viven en aquel jardín, entre los servidores de nuestro señor el Sultán, más que un eunuco que no valdría diez dirhemes en el zoco de esclavos; y que la salud de todos, gracias a Dios, continúa siendo buena, por todos estos días. El Generalife me entera también en la carta que me ha enviado y en el mensaje que me ha dirigido cómo su deseo es que nuestro Señor (¡Dios le guarde!) se traslade desde aquel aire saludable, aquellas aguas cristalinas y el aroma de aquellos jardines entre cuyos pabellones juguetea el céfiro perfumado, a Málaga, donde encontrará una atmósfera limpia, arriates que invitan a la siesta, y un reposo que, como suele decirse, se mete en las almas; donde hallará fragantes perfumes, valles serpenteantes y costas en las que se ensancha el pecho herido; donde la violeta sirve en rueda los cálices del junquillo, y los jazmines son como luceros que surgen en pleno día; donde el aroma del azahar se mezcla con el perfume de la toronja y las brisas de la mañana; donde el chirriar de las aceñas parece el suspiro de las vírgenes enamoradas. Allí, cuando se alaba a la aurora [1] y rompe el alba, las barquillas se colman de gente y los pescadores gritan: «¡A las almadrabas!» [2]; y lue-

[1] *Iḏā ḥumida l-ṣabāḥ*. Quizás quiere aludir al *maṯal* que aparece en el *Munŷid* citado (p. 1072), que no encuentro en Freytag, en la forma *ʿinda l-ṣabāḥ yaḥmad al-qawm al-surà*, que dice se aplica al hombre que soporta una fatiga en espera del descanso o a lo que se logra tras la fatiga y el cansancio.

[2] *Al-maḍārib*. Acepción, indudablemente española, no registrada por los diccionarios árabes, ni recogida por Dozy en el *Suppl*. En el texto, en nota, dicen los editores: «*al-maḍārib* designa aquí las tiendas *(ŷiyām)* que se levantan *(tuḍrab)* a la orilla del mar, en las que se vende el pescado recogido». Se encuentra en Pedro de Alcalá: *almadraua* [:] *madrába* [pl.] *madárib*: cf. la ed. de P. de Lagarde, Göttingen 1883, p. 98, 37. Sobre almadrabas (las de Ceuta) se habla también en este primer volumen del *Azhār*, donde aparece el singular, que los editores vocalizan *maḍrib*, y dan en nota análoga explicación a la citada de este pasaje (cf. *Azhār al-riyāḍ*, I, pp. 42 [nota 7] ss.). El *Azhār* nos sirve, pues, para documentar una palabra que no había aparecido nunca en los textos con esta acepción técnica. Engelmann supuso con razón que derivaba de *ḍaraba*, pero Dozy, seducido por un texto de Idrīsī y por la etimología dada por Diego de Urrea, rechazó su opinión y la hace derivar de *zaraba* (cf. la *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrisi*, editado por R. Dozy y M. J. de Goeje, Leyde 1866, pp. 310-311 y el *Glossaire des mots espagnols et portugais derivés de l'arabe*, de R. Dozy y

go, cuando los resplandores del Oriente van pasando a tierras de Occidente, el jefe [1] de la tropa grita: «¡Buenos días, montad a caballo!», y se llegan hasta el valle grande [2] para pescar y cazar liebres y pájaros.

¡Dios pague al Generalife sus buenos deseos e intenciones y el haber dado muestras de seguir la verdad y contradecir la pasión, de acuerdo con las noticias que de las antiguas dinastías se conservan y cuentan!

Me dice el Generalife, señora, que estás de acuerdo con

W. H. Engelmann, 2ª ed., Leyde 1869, pp. 148-151). Eguílaz prefiere la etimología que nuestro texto confirma, siguiendo al P. Guadix y a Alcalá (cf. L. Eguílaz y Yanguas, *Glosario etimológico de las palabras españolas de origen oriental*, Granada 1886, p, 207). Cf. etiam J. Corominas, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Madrid 1954, I, 140-141.

[1] *Muḥarrik al-ŷayš*. «Unos criados de el rrey que tenían por nombre *al[mo]harriques* que eran como vallesteros de maça de los rreyes de Castilla», escribe Hernando de Baeza. Cf. *Las cosas que pasaron entre los Reyes de Granada...*, apud *Die Letzten Zeiten von Granada*, publicado por M. J. Müller, Munich 1863, p. 71. Cit. por Dozy en su *Suppl.*, I, 277 *a*, que explica la palabra según Baeza, Mármol y Diego de Torres, sin documentarla en textos árabes.

[2] *Al-wādī-l-kabīr*. Ibn al-Jaṭīb, en la *Mufājarat Mālaqa wa-Salā*, editada por M. J. Müller en *Beiträge zur Geschichte der westlichen Araber*, Munich 1866, p. 4, dice hablando de Málaga: ووادیها الکبیر عذب فرات, que E. García Gómez, en la versión de aquel opúsculo, traduce 'su *gran río* es de agua dulce y fina' (cf. *El «Parangón entre Málaga y Salé»*, en Al-Andalus, II [1934], p. 189). Se me ocurre apuntar, con todas las reservas, si este *al-Wādī-l-Kabīr* no será realmente un topónimo. Madoz, al hablar del Guadalhorce, dice que «después de la conquista de Málaga y pueblos de su Hoya y Axarquía en 1487, se llamó a este r. *Guadalquivirejo*, sin duda porque los nobles castellanos que acompañaron a los Reyes Católicos y consiguieron en esta tierra vecindad, advirtieron alguna semejanza con el Guadalquivir; y aunque posteriormente ha seguido llamándose Guadalhorce, nombre propio que hoy tiene, es lo cierto que por algún tiempo se conoció con el que le habían dado sus nuevos dueños, como consta de los libros originales de los repartimientos que se custodian en el ayunt. de Málaga y documentos auténticos de aquella época existentes en varios archivos públicos y de familias descendientes de los pobladores cristianos de esta ciudad.» Cf. *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, por Pascual Madoz, Madrid, IX [1947], p. 19, artº *Guadalhorce*. ¿No será más bien que los musulmanes lo llamaran *al-W'ādī-l-Kabīr* como recuerdo romántico del río sevillano y que los cristianos encontraran ya ese nombre y le aplicasen el diminutivo o despectivo del otro río famoso?

el autorizado *ḥadīṯ* que se cita a propósito de esta enfermedad, en el que se prohibe salir de los territorios y sitios en que se ceba, y salir a su encuentro para combatirla y lidiar con ella [1]. El *ḥadīṯ* es auténtico, y la norma que marca está claramente expuesta; pero los ulemas le han dedicado comentarios que sería largo analizar y que el mismo imām Ibn Rušd [2] ha resumido y explicado en su *Ŷāmiᶜ al-bayān wa-l-taḥṣīl* [3]. Todos están unánimes en que la prohibición que encierra este *ḥadīṯ* no es prohibición excomunicatoria, y sólo va dada como regla de buena conducta y a título de información y enseñanza. No hay, pues, crimen ni delito tanto en quedarse en la zona apestada como en abandonarla.

Dice ᶜAmr ibn al-ᶜĀṣ [4]: «Lo mejor para los prudentes es salir [del lugar apestado] en previsión de que un estado de opinión degenere en tumulto.» Bastaría con la opinión de ᶜAmr ibn al-ᶜĀṣ como argumento para quien quiere ganar la partida, porque lo escrito sobre este tema es mucho y yo no hago más que resumirlo. Una opinión que muchos de los Compañeros del Profeta tienen dada y tenida por mejor, merece que de ella se diga:

[1] Las referencias a este *ḥadīṯ* (una de cuyas transmisiones dan en nota los editores) se encuentran en Wensinck, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane* (Leiden, en curso de publicación desde 1936), IV, p. 3, sub طعن. Ibn ᶜAbd Rabbi-hi lo cita en *al-ᶜIqd al-farīd* (ed. dirigida por Aḥmad Amīn, Cairo, III, 2ª ed., 1952). Su traducción, hecha por Asín según el texto del *Iḥyā' ᶜulūm al-dīn* de Gazzālī, es ésta: «Cuando oigáis que la epidemia reina en un país, no vayáis a él, y cuando la epidemia aparezca en un país en que ya estéis, no salgáis de él huyendo» (cf. Asín Palacios, *La Espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano*, Madrid 1935, II, 430).

[2] Abū-l-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Rušd (450/1058-520/1126), abuelo del famoso Averroes. Fué qāḍī e imām de la mezquita aljama de Córdoba (cf. Brockelmann, *GAL*, I, 384).

[3] El título completo de la obra es *Al-bayān wa-l-taḥṣīl wa-l-šarḥ wa-l-tawŷīh* (Brockelmann, *tanŷīḥ) wa-l-taᶜlīl fi-masā'il al-Mustajraŷa li-l-ᶜUtbī*: cf. Brockelmann, *Suppl.*, I, 662. La obra, de la que existen varios mss. y que continúa inédita, fué estudiada por C. A. Nallino: *In torno al Kitāb al-Bayān del giurista Ibn Rushd*, apud *Homenaje a Codera*, Zaragoza 1904, pp. 66-77.

[4] ᶜAmr ibn al-ᶜĀṣ al-Sahmī, famoso general quraší, contemporáneo de Mahoma, que conquistó Egipto y fundó al-Fusṭāṭ. (Cf. *Enc. Islām*, I, 338-339, artº de A. J. Wensinck).

«¡Qué feliz y acertada es!» ¡Ojalá toda mi argumentación jurídica fuese de esta índole y siguiera el mismo camino, apoyada siempre en la autoridad de un excelso Compañero y dejándose conducir por la ciencia y la guía más impecables, aunque sea en contra de una famosa opinión de Jalīl [1]! Pero aquí cabe decir: «No hay en esta olla más que este grillo» [2].

Señora mía, la Alhambra: Te veo en este asunto haciendo de alfaquí, desentendiéndote de lo que dejaron aclarado ulemas y sabios, y negándote a hacer cosas en que no hay delito ni pecado. Si te tuviera delante tendría contigo una larga conversación y te argumentaría apoyada en textos y comentarios.

He oído decir que te inquieta pensar en los grandes gastos que traería consigo este desplazamiento de la corte; pero en ello no debe haber motivo de inquietud, porque la seguridad nunca es cara y no se puede comprar por ningún tesoro ni dinero. El que merece reproche es quien prefiere algo a la salud. Si al trigo se lo come el moho y el oro puede ser sustituído por las monedillas de cobre, ¿cómo van a merecer respeto cuando se trata de poner las vidas a salvo? Sé que has dicho: «En Málaga no hay sembrados, y en espacio reducido se angustian pecho y brazo; la agricultura y la labranza no tienen allí arraigo ni variedad» [3]. Duras me han sido estas palabras, pero las acepto y se acabó. Sé que poco valgo en comparación con lo que vale Granada; pero muchos días, en un solo instante, se me llenan de trigo playa y marina, y no se sabe que jamás hayan durado en mí los malos tiempos [4]. Más de setecientos años vengo acogiéndome

1 Jalīl ibn Isḥāq al-Mālikī, llamado en el Magrib Sīdī Jalīl, gran jurisconsulto mālikī egipcio, muerto en 776/1371, autor de *al-Mujtaṣar:* cf. *Enc. Islām*, II, 940-941 (artº de Moh. ben Cheneb).

2 No he sido capaz de encontrar en otra parte ni el texto de Jalīl ni el refrán, pero, conjeturalmente, me atrevo a suponer que se trata de que la opinión de Jalīl es la única discrepante.

3 Lit.: raíz ni rama.

4 «Cette ville — dice al-Ḥimyarī — a été mentionnée par les Anciens dans leurs livres, et ils ont dit d'elle: La ville de Malaga n'a pas de mal à redouter, de crainte à éprouver; elle est à l'abri de la famine, du pillage, de l'effusion du sang...» Cf. *La Péninsule Ibérique au Moyen Âge, d'après le «Kitāb al-Rawḍ al-*

a la abnegación de mi volundad en Dios, sin que en ellos haya ocupado corazón ni mente con la idea de almacenar alimentos ni acaparar trigo. Hoy y mañana confío en la provisión divina que traen los vientos en sus cuellos [la lluvia], cuya corriente desborda por aduanas [1] y zocos, y es venida a buscar por amigos y enemigos por gracia del Generoso, Sapiente, Donador y Proveedor.

La hormiga dice: «Mi orgullo está en mi ahorro» y el gorrión dice: «Mi confianza está en Dios». La hormiga dice: «Me siento segura con el grano recogido» y el gorrión dice: «Abnego mi voluntad en el Señor». Pero cuando cierra la noche e irrumpe el torrente, la hormiga tiene que salir a nado, dejando el grano entre el palmito, y entonces el pajarillo baja, y, dando gracias a Dios, recoge cuanto encuentra del tesoro de la hormiga, y dice: «El acaparador ha salido perdidoso, el que busca el sustento improvisado es el ganancioso, y el desprendido no debe ufanarse de lo que atesora.»

Bien claro veo que el Visir (¡a quien Dios honre!) no tiene en todo esto nada que decir, y que para él se limita el negocio a confiar en el Señor que tiene la Fuerza y el Poder. Pero he oído decir, señora mía, que el mayor daño que trae consigo este mal es destrozar las entrañas de los niños que están entre los siete y los diez años, y que a esta edad son arrayanes fragantes y perfumados para los corazones. Y esto es lo que más me ha movido a escribirte, pues los infantes son como ganado que pace y cuyo padre es el pastor, el cual no ha de dejar su ganado por donde pasa la alimaña carnicera ni cerca de un incendio. Si vemos que los pájaros mudan a sus polluelos de nido en nido y los ocultan entre los espesos árboles cuando temen la llegada de un ave rapaz o de un cazador astuto, ¿cómo no acallaremos nuestro temor imitando la conducta de nuestros mayores, en vez de quedarnos parados ante la impetuosa avenida que a nues-

Mi'ṭār», editado por E. Lévi-Provençal, Leiden 1938, pp. 178 del texto árabe y 214 de la traducción.

[1] Según Ibn al-Jaṭīb «su aduana era oro purísimo». Cf. Simonet, *Descripción*, p. 119, y n. 3, en que dice: «es decir, que se recaudaban en ella grandes sumas».

tros hijos se lleva? ¿Qué tienes que decir y contestar a todo esto? ¿Qué opinión o buen criterio se te ocurre? Escríbeme sobre ello una carta, que me sirva de sostén y apoyo; besa por mí la mano de nuestro señor (¡ojalá encontrara yo medio de hacerlo!), e infórmale de que estoy a su servicio, con la mejor intención y siempre dispuesta a agradecer su favor prolongado.

¡Dios siga protegiendo tierras y personas con la guardia y vigilancia de nuestro señor, y me haga oír la buena nueva de su venida al Palacio Nuevo [1] de Málaga desde la Alhambra de Granada. (¡Guarde Dios, con Su bondad y favor, a él, a sus hijos, al reino y al país!).

Escrita en rabīʿ II del año 844.

FERNANDO DE LA GRANJA.

[1] *Al-Muḥdaṯ*, nombre de un palacio de Málaga descrito en una *muwaššaḥa* de Ibn Zamrak (n. 733/1333, † fines del s. XIV). El poema se encuentra en los *Azhār al-riyāḍ*, II, pp. 197-198 y en el *Nafḥ al-ṭīb*, ed. cit., X, 119-121. E. García Gómez tradujo de él dos versos en el discurso de su recepción en la Real Academia de la Historia: cf. *Ibn Zamrak, el poeta de la Alhambra*, Madrid 1943, p. 64, recogido en *Cinco Poetas Musulmanes*, Madrid 1944, p 247.

LE ROLE DU MAGHRIB DANS L'EVOLUTION DE L'ART HISPANO-MAURESQUE

L'ART hispano-mauresque a eu le privilège de vivre pendant de longs siècles dans un pays qu'il avait conquis: le Maghrib. Du XIIe siècle à la chute de Grenade, il règna de part et d'autre du détroit de Gibraltar. A partir du XIIe siècle, il ne posséda plus que son domaine d'adoption où il vécut jusqu'à nos jours d'une vie ralentie mais tenace. Quels sont la valeur et le sens de cette transplantation et de cette longue survivance? Quel a été l'apport maghribin à la vie et à l'esprit d'un art que l'Espagne avait créé?

Il est maintenant possible de répondre à cette question. L'art hispano-mauresque du Maroc, presque ignoré il y a quarante ans, nous est désormais bien connu. L'art almoravide, que la grande mosquée de Tlemcen fut longtemps seule à révéler, est désormais représenté par des œuvres de premier plan: des vestiges de palais et de sanctuaires à Marrakech, la mosquée d'al-Qarawiyyīn à Fès et, dans l'une et l'autre ville, deux chaires qui comptent parmi les plus beaux meubles du Moyen-Âge. La semi-lacune almoravide comblée, la vie maghribine de l'art hispano-mauresque apparaît désormais en pleine lumière.

Le Maghrib a-t-il fourni à l'art qu'il a reçu d'Espagne autre chose que des ressources nouvelles? Ses artistes et ses ateliers ont-ils su faire preuve d'invention et enrichir à leur tour la tradition dont ils étaient devenus les dépositaires? Ont-ils au moins, à l'intérieur des formes et des procédés reçus, fait preu-

ve d'originalité? Le domaine africain de l'art hispano-mauresque a-t-il formé une province bien distincte, avec des traits particuliers et constants?

Pour examiner les données de ce problème, il convient de distinguer le Maghrib Extrême — le Maroc —, du Maghrib Central, — de Tlemcen à Alger —, et surtout, dans cette histoire de dix siècles, de procéder par époques.

* * *

L'expansion de l'art musulman d'Espagne au Maghrib a été déterminée par des faits politiques. L'intervention, presque toujours indirecte, des califes oméiyades et des ʿĀmirides au Maroc amena à Fès une première vague d'influences hispano-mauresques. Mais ce ne fut que sous les Almoravides, maîtres de l'Espagne et du Maghrib, que l'art d'al-Andalus prit possession de ce qui devait être son domaine africain. Celui-ci correspondit exactement à l'empire almoravide et s'étendit des rives de l'Atlantique jusqu'à Alger. Sous les Almohades, les influences hispaniques atteignirent l'est de la Berbérie et s'affirmèrent à Tunis comme à Bougie. Mais elles se combinèrent avec les traditions ifrīqiyennes, restées très vivaces. L'arrivée des réfugiés andalous au XIIIe siècle aura beau prolonger, dans l'art ḥafṣide, le syncrétisme almohade, l'Ifrīqiya est, dès cette époque, à l'écart du domaine propre de l'art hispano-mauresque, groupé autour de trois capitales: Grenade, Fès et Tlemcen.

Ce domaine, la souveraineté des califes ottomans devait le restreindre à l'Ouest. Sans doute à Tlemcen, plus encore qu'à Alger, des formes et des techniques de souche hispanique survécurent parfois. Mais l'influence ottomane devint vite prépondérante: l'Algérie et la Tunisie turques formèrent une nouvelle province de l'art musulman.

Seul le Maroc, où l'art hispano-mauresque avait, au XIIe et au XIIIe siècles, produit ses œuvres majeures, resta fidèle à la

tradition venue d'Andalousie. C'est surtout dans ce pays qu'il faut chercher les données du problème que nous avons à résoudre.

* * *

Avant les Almoravides, nous n'avons que bien peu de documents pour apprécier dans quelle mesure l'art du califat cordouan a pu, au Xe siècle, faire sentir son influence dans le nord du Maroc.

Les géographes arabes donnent souvent une description sommaire des mosquées des plus grandes villes. C'étaient en général des édifices de pierre, parfois sur colonnes. Mais nous ignorons ce que furent le détail de leur bâtisse et le style de leur décoration. Au moins connaissons-nous de manière assez précise le plan qu'eurent, au IXe siècle, les deux oratoires qui précédèrent les actuelles mosquées de la Qarawiyyīn et des Andalous de Fès. L'usage systématique des nefs transversales, dans l'ignorance où nous sommes des petites mosquées oméiyades, fait penser à l'Ifrīqiya plus qu'à l'Espagne. Toutefois ces mosquées ne furent pas voûtées comme la plupart des sanctuaires tunisiens de leur temps.

Au Xe siècle, les califes de Cordoue interviennent, par leurs alliés zénètes, dans le nord du Maroc où la *jutba* est dite en leur nom. Le calife ʿAbd al-Raḥmān III s'intéresse à la reconstruction de la Qarawiyyīn de Fès, sous l'émir zénète Dounas. La mosquée des Andalous fut également refaite. Les deux sanctuaires ont gardé le minaret dont ils furent dotés en 956. De 973 à 1013, les Oméiyades puis les ʿĀmirides firent dans le nord du Maroc un très gros effort. Quelques années après 998, le Maroc du Nord fut même sous l'autorité de gouverneurs espagnols.

Dans quelle mesure cette mainmise politique, presque toujours indirecte, a-t-elle implanté au Maroc l'art de l'Espagne musulmane?

Les mosquées gardèrent des nefs transversales, parallèles

au mur du fond, alors que Cordoue maintenait la tradition des nefs alignées suivant la *qibla*. L'oratoire de la mosquée des Andalous à Fès a été rebâti: toutefois dans les piles en quatre feuilles de la nef axiale ont été remployés des tambours de colonnes qui durent appartenir à l'édifice antérieur [1]. Quelques piles de ce type se voient encore, malgré les remaniements almoravides, dans la nef axiale de l'actuelle Qarawiyyīn. Dans les deux mosquées, la nef centrale devait comporter des colonnes faites de tambours de pierre superposés. Mais l'oratoire zénète de la Qarawiyyīn, qui resta englobé dans l'agrandissement almoravide, comportait des arcades construites en briques: l'emploi du plein cintre outrepassé rattache cet oratoire à l'Andalousie. Il est probable que le bel appareillage de ces arcs en fer à cheval vint lui-aussi d'Espagne. A la nef axiale, les arcades devaient être de pierre: dans la dernière campagne de restauration, on a retrouvé, sous des enduits postérieurs, un arc en pierre d'un type tout cordouan.

Les deux minarets zénètes de Fès sont exactement contemporains (956). Ce sont des tours carrées bâties en pierre, mais sans le bel appareil cordouan. Leur escalier se développe autour d'un noyau carré, suivant la pratique andalouse la plus courante. Mais le bandeau en relief qui achève la tour et la coupole qui la couvre appartiennent à la tradition ifrīqiyenne et la baie qui orne la face Sud du minaret de la Qarawiyyīn est d'un type tout oriental.

Ainsi dans la ville de Fès, au Xe siècle, des apports du califat de Cordoue se mêlaient aux influences ifrīqiyennes qui, jusqu'alors, avaient dû régner seules dans le pays. C'était une juxtaposition plus qu'une synthèse: des formes venues de deux sources différentes s'associaient sans se modifier en elles-mêmes.

Sans doute la construction des deux minarets de Fès eut lieu avant le temps — assez bref, il est vrai — où les Oméiyades et les ʿĀmirides exercèrent directement leur pouvoir sur le Nord marocain. Les textes ne mentionnent pour cette période

[1] Cf. sur l'art musulman au Maroc avant les Almoravides: Terrasse (Henri), *La omsquée des Andalous à Fès*, 1942, pp. 5-9.

que la fondation par al-Manṣūr d'un château tout proche de Fès et aujourd'hui disparu. Au moment même du plus grand effort des souverains espagnols, le Maroc n'était qu'une tête de pont défensive contre les Fāṭimides et les Zīrides.

Un fait curieux montre que les souverains andalous ne cherchèrent pas à imposer dans le pays qui leur était soumis l'art qu'ils avaient tant fait pour développer en Espagne. Lorsque, après une période de neuf ans où les expéditions du zīride Bologgīn, lieutenant africain des Fāṭimides, avaient réduit aux villes du Détroit la zone d'influence des Oméiyades en Berbérie, l'armée que Ibn Abī ʿĀmir al-Manṣūr avait confiée à son cousin Askalaŷa reprit la ville de Fès, les vainqueurs brisèrent la chaire à prêcher dont Bologgīn avait doté la mosquée des Andalous et envoyèrent sans doute à Cordoue, comme trophée, le dossier qui portait l'inscription de fondation. Mais il fallut redonner un *minbar* à ce sanctuaire arrachè à l'hérésie šīʿite et rendu à l'orthodoxie. Par économie, on décida de réparer le meuble zīride qui fut muni d'un nouveau dossier. Restaurations et adjonctions furent exécutées dans le style original de la chaire, suivant les formes et la technique de l'art fāṭimide, bien différentes de celles qui triomphaient en Andalousie. Sans doute trouva-t-on sur place un artiste capable de réussir, sans éveiller de défiance, cette pieuse supercherie. Et on n'eut à Cordoue nul scrupule à faire chanter sur le mode oriental la gloire du calife Hišām II et surtout celle de son puissant chambellan al-Manṣūr.

Ainsi, au Xe siècle, l'art musulman d'Espagne fit sentir son influence à Fès, mais il n'y règna pas seul. Dans la chute du califat et les luttes que les émirs zénètes se livrèrent au Maroc pendant la première moitié du XIe siècle, cette brève floraison artistique paraît avoir été sans lendemain. L'hégémonie, puis la domination espagnoles sur le nord marocain n'eurent donc que des effets limités. Il faudra que l'Andalousie ait été subjuguée par des souverains africains, les Almoravides, pour que l'art de l'Espagne musulmane élimine en Afrique les traditions venues d'Orient et fasse la pleine conquête des villes du Maghrib.

* * *

L'activité monumentale des Almoravides [2] commença dès le règne du fondateur de la dynastie, Yūsuf ibn Tāšfīn. Rien n'a subsisté des sanctuaires dont il dota sa capitale Marrakech. Mais la fondation des grandes mosquées de Tlemcen, de Nédroma et d'Alger doit lui être attribuée. Si la grande mosquée d'Alger peut se dater, par son *minbar*, de 1096, celle de Tlemcen, dans son premier état, doit remonter à la fondation de Tagrart en 1102. La mosquée de Nédroma est presque aussi ancienne. Or ces trois sanctuaires forment un groupe très homogène. Les nefs perpendiculaires au mur du fond, les arcs outrepassés bâtis en brique, les toitures de tuiles à deux pentes appartiennent à l'architecture andalouse, sans qu'on puisse dire si ces formes étaient déjà incorporées à la tradition locale ou si le sultan, avant même son intervention dans la péninsule ibérique, avait fait appel à des maîtres d'œuvre espagnols.

Tlemcen et Nédroma avaient des salles de prières peu profondes; dans les trois sanctuaires, les nefs extrêmes se prolongeaient en formant de vastes annexes sur les petits côtés du *ṣaḥn*. On ne saurait dire s'il s'agit de caractères locaux ou si ces traits venaient des mosquées espagnoles du XIe siècle.

Dans les plus anciennes des fortifications almoravides, certaines traditions africaines, l'emploi du moellon, quelques détails du plan des portes, se mêlent aux formes et aux techniques andalouses.

La floraison de l'art almoravide date du règne du second sultan, ʿAlī ibn Yūsuf. Le souverain, qui règnait sur l'Espagne

[2] Cf. sur l'art des Almoravides: Terrasse (Henri), *Les conséquences d'une invasion berbère: le rôle des Almoravides dans l'histoire de l'Occident*, dans «Mélanges Louis Halphen», 1955, pp. 674-681; Meunié (J.) et Terrasse (H.), *Recherches archéologiques à Marrakech*, 1 vol., Paris 1952; Terrasse (Henri), *L'art de l'empire almoravide: ses sources et son évolution*, dans «Studia Islamica», III, pp. 25-34; Terrasse (Henri), *L'art des Almoravides d'après les dernières découvertes faites à Marrakech*, dans «Proceedings of the 23rd International Congress of Orientalists», Cambridge 1954, pp. 318-319; Meunié (J.) et Terrasse (Henri), *Nouvelles recherches archéologiques à Marrakech*, 1 vol., Paris 1957; Terrasse (Henri), *La mosquée d'al-Qarawīyīn à Fes et l'art des Almoravides*, dans «Ars Orientalis», II [1957], pp. 135-147; Marçais (G), *L'architecture musulmane d'Occident*, Paris 1955, chap. IV.

musulmane conquise par son père, fit sans cesse appel aux meilleurs ateliers andalous. Ce furent des maîtres d'œuvre et des artistes venus d'Espagne qui élevèrent les monuments de Marrakech et de Fès et qui ornèrent de somptueux décors la mosquée de Tlemcen. Dans les vestiges du palais de ʿAlī ibn Yūsuf à Marrakech, dans l'admirable *qubba* du quartier Ibn Yūsuf, aux étonnants ensembles de la Qarawiyyīn de Fés, au *miḥrāb*, de Tlemcen, on retrouve, importé sans changement, tout l'art de l'Espagne musulmane dans la première moitié du XIIe siècle. Les fragments retrouvés à Malaga et à Almeria attestent, dans les décors sculptés, une parfaite similitude de formes et de techniques. La chaire almoravide que les Almohades remployèrent à la Kutubiyya à Marrakech a été — l'inscription de son dossier l'atteste — faite à Cordoue. Il est probable que le *minbar* de la Qarawiyyīn de Fès a été, lui-aussi, exécuté en Espagne.

Ainsi les Almoravides, séduits par la civilisation andalouse, ont donné à l'art hispano-mauresque des moyens nouveaux, avec tout un domaine africain. Mais ils n'ont rien changé à ses procédés et à son esprit. Rarement conquête fut plus rapide et plus complète. Dans la fortification elle-même où des traditions africaines s'étaient maintenues, la fin du règne de ʿAlī ibn Yūsuf vit le triomphe des influences andalouses. Au chateau d'Amergo, des formes venues des royaumes chrétiens du nord tiennent même se mêler aux thèmes courants des forteresses musulmanes d'Espagne.

Si des Africains — et la chose est probable — ont, dès cette époque, collaboré avec les artistes hispaniques, ils n'ont été que les élèves dociles de leurs maîtres: rien ne trahit leur influence. Les traditions locales qui pouvaient encore se déceler sous Yūsuf ibn Tašfīn disparaissent dans la triomphale invasion d'un art importé sans changement.

* * *

La révélation des monuments almoravides précise, par comparaison, ce qu'a été le rôle artistique des Almoha-

des [3]. Tout ce qu'Henri Basset et moi-même avions dit, il y a plus de trente ans, sur les mosquées de Tinmel et de la Kutubiyya, reçoit une entière confirmation.

ʿAbd al-Mu'min a bien imposé a ses sanctuaires, par puritanisme, pour rester fidèle — au moins en apparence — à l'esprit que le Mahdī Ibn Tūmart avait fait régner à Tinmel, un décor nouveau qui répudiait l'abondance espagnole et almoravide.

Nous savions déjà, par le *Rawḍ al-qirṭās*, qu'à l'entrée de ʿAbd al-Mu'min à Fès, les habitants de la ville craignirent que le *miḥrāb* de la Qarawiyyīn, par sa richesse, n'excitât le courroux de ces puritains ennemis des arts qu'étaient alors les Almohades. Ils le recouvrirent de papier et le passèrent à la chaux. Il ne s'agit là ni d'une légende, ni d'une vaine précaution. Si le masque temporaire du *miḥrāb* de la Qarawiyyīn a disparu, les Almohades, dès 1145 ou quelques années plus tard, firent recouvrir de plâtre lisse, toutes les fois que la chose fut possible, les panneaux au menu et luxueux décor sculpté, rehaussé de couleur, qui ornaient les dômes à stalactites couvrant la nef axiale, afin que ces coupoles eussent l'allure plus austère de celles qui s'élevaient vers le même temps à la Kutubiyya de Marrakech et à la mosquée funéraire de Tinmel.

Le décor large, qui triomphe dans ces œuvres almohades, a bien été voulu par ʿAbd al-Mu'min. S'il n'a pas détruit la Qarawiyyīn comme les mosquées almoravides de Marrakech, il a imposé à la grande mosquée fassie, par des suppressions impitoyables, la sobriété des sanctuaires qu'il dédiait lui même au Dieu à l'infrangible unité.

Comment cette volonté de puritanisme s'est-elle traduite dans les monuments almohades eux-mêmes? Ce furent les artistes andalous au service des califes berbères qui eurent à résoudre ce problème. Ils conçurent, et réalisèrent ce qu'Henri Basset et

[3] Cf. sur l'art almohade: Marçais (Georges), *L'architecture musulmane d'Occident*, chap. IV; Terrasse (Henri), *L'art hispano-mauresque des origines au XIIIe siècle*, livre IV: «L'art almohade»; Basset (Henri) et Terrasse (Henri), *Sanctuaires et forteresses almohades*, Paris 1932.

moi-même avons appelé «le décor large», par opposition au décor couvrant, c'est-à-dire des compositions ornementales qui laissent des espaces vides, des repos pour l'œil. Pour complaire à leurs nouveaux maîtres africains, les artistes andalous n'inventèrent pas de formes nouvelles: ils se contentèrent de choisir, dans le riche répertoire de l'âge antérieur, certains éléments auxquels ils donnèrent une importance nouvelle. Les réseaux géométriques à entrelacs, à base d'étoiles polygonales assez espacées, n'eurent plus de remplissages floraux et furent traités pour eux-mêmes. La palme à digitations d'acanthe qui triomphait dans l'art du XIe siècle, et de la première moitié du XIIIe siècle, céda la place à une palme lisse ou très faiblement nervée qui n'occupait, dans les décors almoravides, qu'une place très réduite. Ce choix des thèmes qui pouvaient se concilier avec la nouvelle esthétique fut fait avec une habileté souveraine.

Mais on a parfois l'impression que les sculpteurs n'adoptaient cette solution qu'à regret, car cette sobriété apparente ne les a pas empêché de déployer leur virtuosité ornementale: à chaque changement de direction, les rubans d'entrelacs s'ornent de fines pointes enserrant de menus éléments floraux. Et ce décor renouvelé s'efforce vers une pureté de ligne plus grande encore qu'à l'âge précédent.

Ce décor large ne connut qu'une extension limitée et temporaire. Il triompha dans les grandes mosquées de ʿAbd al-Mu'min et se prolongea sans doute dans des sanctuaires secondaires comme la mosquée de Salé dont l'ancien *miḥrāb* paraît avoir été du même style que ceux de la Kutubiyya et de Tinmel. Le peu qui nous est parvenu du décor des mosquées de Yaʿqūb al-Manṣūr et de Muḥammad al-Nāṣir nous montre, dès la fin du XIIe siècle, le retour à la palme nervée. En Espagne, seule une œuvre mudéjare, la chapelle de Las Claustrillas à Las Huelgas de Burgos, s'apparente au décor large des Almohades.

Toutefois le choix et les innovations relatives de l'art almohade on influé — même après l'abandon du décor large — sur l'évolution de l'art hispano-mauresque. La palme lisse sera toujours employée à côté de la palme nervée revenue en faveur. Les monuments du XIIIe siècle au Maroc — la grande

mosquée de Taza plus encore que la grande mosquée de Fès-Jdid — poseront parfois, sur un fond de menues feuilles digitées, de grandes palmes lisses venues de l'art almohade. Les mailles des entrelacs polygonaux ne seront que partiellement garnies de formes florales. A Santa María la Blanca, à Tolède, la vigueur des entrelacs géométriques et des grandes palmes sur rinceaux fait invinciblement penser au décor large des Almohades. Mais le détail des formes est traité suivant le mode hispanique ou almoravide.

Enfin les monuments almohades ont une grandeur dont manquent les rares monuments du XIe siècle espagnol qui nous ont été conservés. Ce n'est pas seulement dû au fait que les souverains africains ont donné aux maîtres d'œuvre andalous des moyens que ceux-ci ne trouvaient plus dans la Péninsule. Les monuments almoravides semblent avoir déjà eu cette ampleur nouvelle: le minaret de la grande mosquée de ʿAlī ibn Yūsuf, à Marrakech, dont nous avons retrouvé la base, avait près de dix mètres de côté, contre douze et demi à la Kutubiyya. Mais les monuments de ʿAbd al-Mu'min affirment une volonté de grandeur qui ne fera que croître chez ses deux premiers successeurs. Par les dimensions de son oratoire, la grande mosquée de Séville dépassait de loin la Kutubiyya et son minaret atteignait quatorze mètres de côté. Sous Yaʿqūb al-Manṣūr, à la mosquée de Ḥasan, une salle de prières de plus de cent soixante mètres de profondeur était dominée par une tour large de seize mètres à sa base. Ce goût des grandes masses architecturales se révélait ailleurs que dans les sanctuaires: ce que l'on peut saisir de la Qaṣba de Marrakech, de ses jardins et de ses miroirs d'eau, révèle une ampleur de proportions qui dépasse de loin celle que l'art du califat cordouan avait connue à Madīnat al-Zahrā'.

Ainsi les Almohades ont bien servi l'art hispano-mauresque; ils ont donné à son architecture une grandeur nouvelle. Surtout, par scrupule d'anciens puritains, ils lui ont imposé un décor d'une discrétion et d'une pureté toutes classiques: à l'abondance, ils lui ont fait préférer la parfaite harmonie des proportions et l'impeccable pureté de la ligne.

* * *

Au XIVe siècle, il n'est, dans l'art de Grenade, de Fès ou de Tlemcen, nulle différence de forme ou d'inspiration. Dans sa dernière floraison, où elle se stabilisait sous des aspects désormais classiques, la civilisation qui régnait dans le royaume naṣride et au Maghrib apparaît d'une remarquable unité. Dans le domaine de l'art, c'est Grenade qui donne le ton et qui maintient, jusqu'à la fin du siècle, la qualité de l'ornement. Aux médersas de Fès et dans les salles de Yūsuf Ier à l'Alhambra, au Généralife, c'est le même style qui triomphe. Toutefois cette parfaite unité touchait à sa fin: les innovations du décor floral de Muḥammad V ne sont pas passées en Afrique.

Le Maroc au moins aurait pu faire preuve d'originalité. Un fait nous montre qu'il avait ses propres ateliers et qu'il pouvait désormais se passer de faire appel à des artistes espagnols: c'est au début du XIVe siècle que l'on commença de bâtir, à Fès, de belles maisons de style hispano-mauresque ornées d'azulejos, de plâtres et de bois sculptés.

L'art mérinide ne se distingua que par le choix des matériaux. Il a peu employé la colonne; il faisait venir son marbre blanc des carrières de Macael, près de Malaga. C'est le pilier de brique, revêtu d'enduit, souvent orné de mosaïques de faïence et de plâtre sculpté, qui règne presque partout. A la médersa de Salé on a recouvert d'azulejos d'épaisses colonnes faites de tambours de pierre. Seule la médersa-zaouia de Chella avait de minces colonnettes de marbre espagnol.

Par contre la présence à Tlemcen d'un bel onyx facile à travailler a maintenu dans cette ville la tradition andalouse des édifices hypostyles à riches chapiteaux.

L'abondance des bois sculptés dans les monuments mérinides s'explique par la richesse des forêts que le Maroc avait alors conservées. Le thuya se retrouve dans les villes de la côte et dans le sud. Mais à Fès, le cèdre, venu du Moyen-Atlas tout proche, est employé avec une extraordinaire abondance, aussi bien dans la construction que dans le décor monumental. Les magnifiques couronnements en bois sculpté des médersas de Fès — qui comportent à la fois des tympans, de hautes frises et de puissantes corniches sur consoles, ne se retrouvent pas à

l'Alhambra où la maçonnerie et le plâtre ornent presque seuls les façades des patios et où le bois, en dehors des plafonds artesonados, ne forme en général que des auvents au dessus de certaines portes. Mais au Maroc cette abondance de bois ne s'accompagne pas de formes nouvelles: les sculpteurs employaient le même répertoire ornemental à Grenade et en Afrique.

Les traits locaux qui se conservèrent parfois à l'âge mérinide, le plan en nefs parallèles au mur de fond dans les petites mosquées de Fès, le style almohade dans les minarets de Marrakech, ne furent que des survivances provinciales et non des innovations.

* * *

Après la chute de Grenade, l'art hispano-mauresque ne survécut plus dans la Péninsule que par quelques formes mudéjares qui se maintinrent dans les monuments de la Renaissance ou dans les arts mobiliers.

Dans son domaine africain, il ne commença pas une vie nouvelle: procédés et traditions venus d'Espagne se prolongèrent jusqu'à nos jours avec une touchante fidélité et dans un très lent déclin. Dans cette histoire de plus de quatre siècles, on cherche en vain une véritable création.

Les Saᶜdiens accueillirent, jusque dans le décor monumental, des motifs orientaux venus par l'Algérie turque: les médaillons en ovale pointu, l'œillet, la tulipe, la palme égypto-syrienne, parfois même le ruban ondulé. Ce ne sont là que des détails dans un ornement resté hispano-mauresque par sa technique et presque tout son répertoire. Sauf dans les reliures, la peinture sur bois et les étoffes, ces thèmes seront vite éliminés. Toutefois l'ovale pointu continuera de remplacer l'antique palmette aux écoinçons des *miḥrābs*. Cette juxtaposition passagère de motifs orientaux et occidentaux, ne fut, pas plus qu'au IXᵉ siècle, une synthèse créatrice.

Aussi bien l'art saᶜdien [4] était tourné vers le passé. Si les

[4] Cf. sur l'art saᶜdien: Marçais (Georges), *L'architecture musulmane d'Oc-*

émigrés grenadins lui fournirent quelques partis architecturaux empruntés à l'Alhambra, il oscilla entre les survivances almohades — très fortes à Marrakech où elles connurent alors une sorte de revivescence — et la tradition mérinide bien vivante à Fès.

Si les vastes proportions des architectures almohades se retrouvent parfois dans les monuments de la dynastie alaouite [5], si certains traits des mosquées sa'diennes — venus de l'art almohade — se voient encore dans quelques sanctuaires, c'est l'ornement du XIVe siècle qui se prolonge avec un répertoire un peu diminué et, trop souvent, une grande sécheresse de style. Chaque technique tend à avoir son langage ornemental particulier. Aucun courant d'ensemble n'anime plus cet art qui se cloisonne et reste confiné dans le cadre étroit de chaque métier. Le plâtre sculpté est de souche mérinide; le bronze et le cuivre ciselé gardent les thèmes qui triomphaient dans les grands lustres du XIIe et du XIII siècles; le bois peint maintient certains des thèmes venus d'Orient à l'époque sa'dienne et garde une plus grande liberté d'allure.

Les arts berbères, à peu près disparus des plaines dont la vie ancienne avait été ruinée ou corrodée par les invasions ou la corrosion arabes, firent rarement sentir leur influence. Les motifs hispano-mauresques passés dans les arts berbères tendirent toujours à se géométriser. Ainsi en fut-il des décors de briques crues — dérivés des entrelacs de briques des XIIe, XIIIe et XIVe siècles — qui ornent les plus belles des grandes architectures berbères des oasis marocaines [6]. Les bijoux du sud-marocain [7] gardent les techniques du filigrane, du nielle et des pierres de

cident, chap. VII; Basset (Henri) et Terrasse (Henri), *Sanctuaires et forteresses almohades*, appendice: «La tradition almohade à Marrakech».

5 Cf. sur l'art alaouite: Marçais (Georges), *L'architecture musulmane d'Occident*, chap. VII; Maslow (Boris), *Les mosquées du Nord du Maroc*, Paris, passim; Caillé (Jacques), *La ville de Rabat jusqu'au Protectorat français*, Paris 1949, livre cinquième; Terrasse (Henri), *La mosquée de Lalla Aouda, à Meknès*, dans «4e Congrès de la Fédération des Sociétés Savantes d'Afrique du Nord», 1938.

6 Cf. sur les architectures berbères du Sud marocain: Terrasse (Henri), *Kasbas berbères de l'Atlas et des Oasis*, Paris 1938.

7 Cf. sur les bijoux berbères du Sud marocain: Terrasse (Henri), *Note sur l'origine des bijoux du Sud marocain*, dans «Hespéris», 1930.

couleur cloisonnées. Mais cet ornement de souche hispanique se dispose en schèmes géométriques et ne conserve plus qu'une flore raidie et rudimentaire. En tout ceci, il ne s'agit pas de créations, mais de la simplification et de la géométrisation de thèmes d'origine andalouse.

Les arts berbères n'ont que par exception fait sentir leur influence dans les villes: au début du siècle, les broderies de Fès tendaient à se disposer en motifs losangiques compacts, très proches du décor des tissages berbères.

Ces survivances et ces adaptations, épisodes secondaires d'un lent déclin, n'étaient ni des enrichissements ni des renouvellements.

* * *

Cette fidélité passive aux leçons venues de la Péninsule a de multiples raisons.

L'art musulman d'Espagne n'a pas émigré seul. A partir du XIIe siècle, le Maghrib a reçu d'al-Andalus toute sa civilisation officielle et citadine, étroitement liée à un Islam qui, après avoir cherché ses formules propres dans les premiers siècles qui suivirent la conquête musulmane, se modelait de plus en plus sur l'Islam espagnol. Le caractère totalitaire, en quelque sorte, des civilisations musulmanes, l'emprise de la foi et de la loi sur toute la vie sociale et culturelle, expliquent à la fois l'ampleur des emprunts et la docilité des emprunteurs.

Et ce furent les grandes dynasties berbères qui se firent en Afrique les fourriers et les mécènes de la civilisation andalouse. Toute l'autorité du pouvoir souverain et une bonne part des ressources du pays furent mises au service de cette rapide expansion.

Mais cet art importé n'a pu pousser de racines profondes dans la terre maghribine. Dès le XVIe siècle, la vie des villes et celle des campagnes étaient devenues bien distinctes l'une de l'autre. Les ateliers qui vivaient de la tradition hispano-mauresque étaient confinés dans les murailles qui défendaient les vie-

illes cités contre les déprédations des tribus. Aucun souffle venu du dehors, aucune exigence nouvelle ne pouvaient les inviter à se transformer. Aussi bien il eût été inconvenant de changer la sacro-sainte tradition dont vivaient les arts citadins du Maghrib et dont la connaissance faisait l'orgueil d'artisans qui aimaient leur métier, mais qui ne pouvaient dépasser l'horizon de leur atelier ou de leur ville.

A ces causes historiques et sociales, s'ajoute peut-être une raison plus profonde: la Berbérie, qui a presque toujours mis au service de civilisations importées ses pouvoirs officiels et ses ressources en hommes, a souvent fait preuve, après une assimilation rapide et facile, d'une rare puissance de conservation en même temps que d'une étrange impuissance à créer.

HENRI TERRASSE.

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

XLII

SUMARIO: *Játiva y los restos del palacio de Pinohermoso*, por L. T. B. — *Patios de crucero*, por L. T. B. — *El ŷāmūr de Alcolea y otros de varios alminares*, por L. T. B.

JÁTIVA Y LOS RESTOS DEL PALACIO DE PINOHERMOSO

Muy escasos son los restos monumentales de la civilización hispanomusulmana subsistentes en el Levante peninsular. A su desaparición contribuyeron su humilde estructura y fragilidad y el enriquecimiento en épocas posteriores de muchas de las villas de la región, cuyos edificios públicos y privados renováronse repetidamente. Permanecen muros desnudos y ruinosos de fortificaciones y castillos islámicos; poco llamativos, no han sido estudiados. De época almorávid, o de la intermedia entre ésta y la almohade, subsisten las ruinas del Castillejo, en la vega de Murcia, al pie del castillo de Monteagudo, entre las que aparecieron algunos fragmentos de decoración de yeso tallado y zócalos pintados. Esas ruinas, y los restos del palacio de Pinohermoso en Játiva, trasladados hace pocos años a su Museo municipal, constituyen casi los únicos recuerdos monumentales de la dominación islámica en Levante, donde no se con-

serva ni el más modesto alminar ni el más insignificante resto de mezquita. Lastimosamente destruído en fecha reciente el baño de Murcia, no es fácil decir de los parcialmente conservados en la región levantina si se levantaron antes o después de la conquista cristiana.

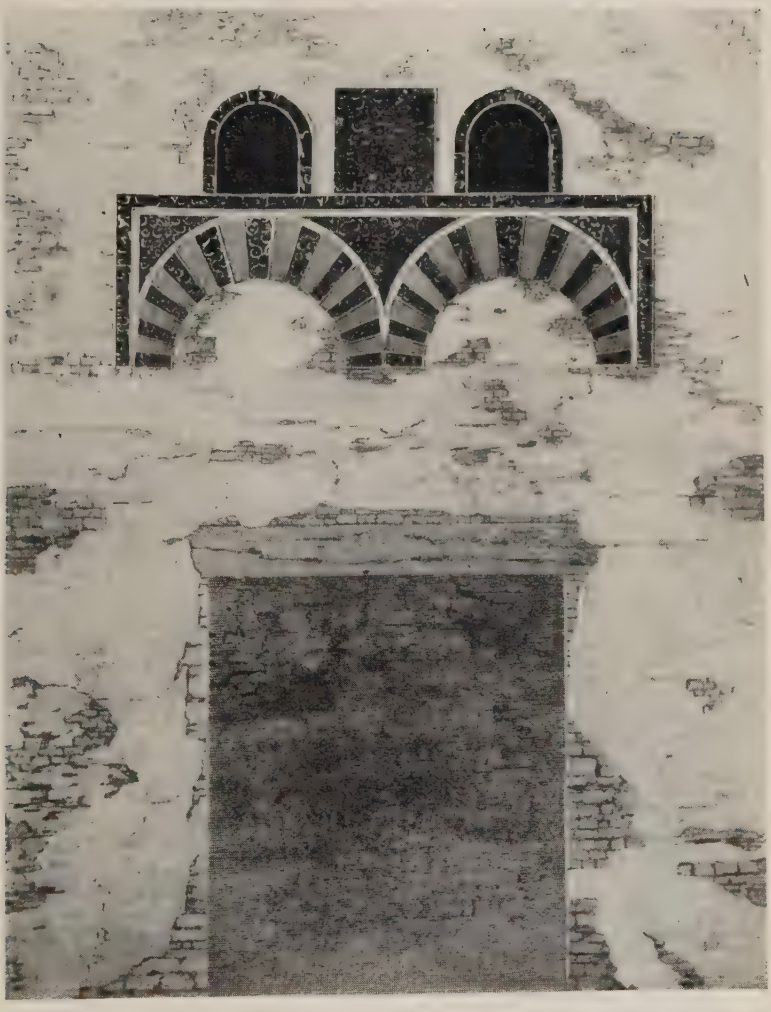
Las ruinas del Castillejo han sido descritas y publicadas repetidamente, incluso en obras extranjeras. Los restos del palacio de Játiva, en cambio, apenas si merecieron hasta ahora más que rápidas alusiones. Vale, pues, la pena de analizarlos con algún detalle, integrados en el cuadro de la ciudad que los alberga.

Játiva (Šāṭiba) islámica.

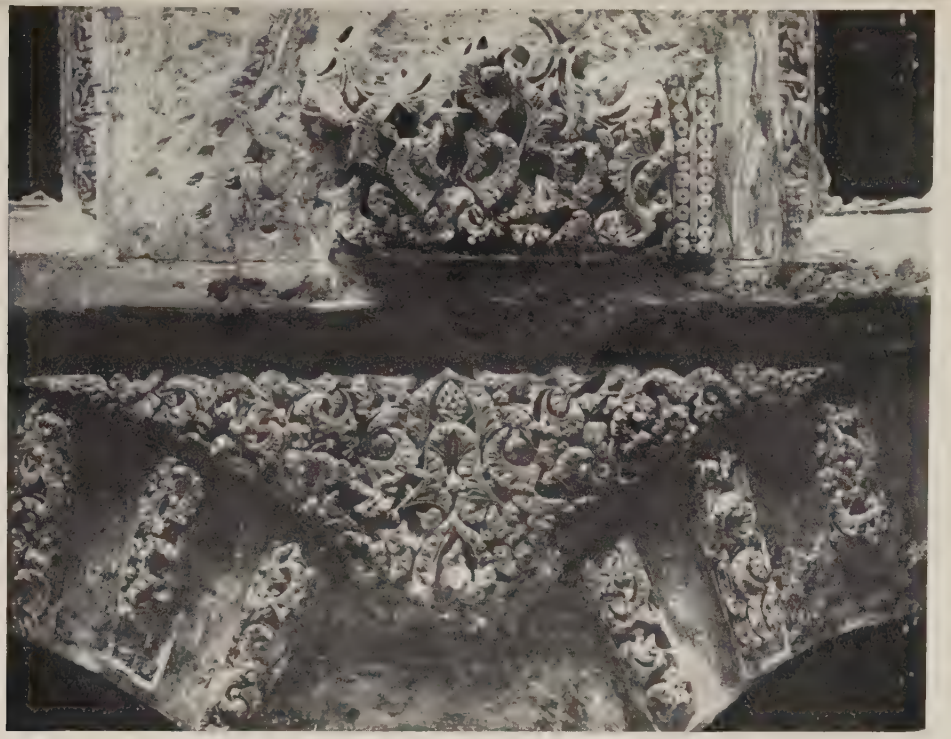
Játiva fué una antigua ciudad romana, subsistente durante la época visigoda. Asentóse en uno de los accesos meridionales a la huerta valenciana, en la vertiente septentrional del monte Bernisa, áspera y rocosa colina de cumbre alargada. El solar disfrutaba de gran abundancia de aguas corrientes [1]. No brotan en él; fueron llevadas por la industria humana — tal vez ya en la época imperial —, desde lugares algo lejanos, mediante acueductos y canales subterráneos [2]. Al pie y en torno al monte Bernisa se extiende espléndida vega, poblada de casas de labor y de alquerías entre huertos de naranjos, granados y palmeras, regada con las aguas de los ríos Cañolas (o Guardamar) y Albayda, que se ciñen al monte por oriente, oeste y norte y se unen a su pie para desembocar en el Júcar. La crónica que figura bajo el nombre del rey don Jaime el Conquistador refleja gráficamente la belleza del lugar: llegado el monarca a las cercanías de Játiva para asediarla, subió a una colina elevada, desde la que vió — son sus supuestas palabras, traducidas del lemo-

[1] Según el *Diccionario* de Madoz, había a mediados del siglo XIX 53 fuentes en las calles y plazas y unas 427 más en las casas particulares y edificios públicos (Pascual Madoz, *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España*, t. IX, Madrid 1847, p. 601).

[2] *España, sus monumentos y artes, su naturaleza e historia: Valencia*, por don Teodoro Llorente, t. II (Barcelona 1889), pp. 718-719.



Játiva (Valencia). — Puerta con guarnición de yeserías en el palacio de Pinohermoso a principios del siglo XIX, según un grabado de Laborde.



Játiva (Valencia). — Yeserías murales en el palacio de Pinohermoso, antes de su traslado al Museo municipal.

sín —, «la más hermosa huerta que jamás en villa ni castillo alguno hubiésemos visto, pues descubríamos a buen seguro más de doscientas casas de campo, las más bellas que hallarse pudieran, así como las alquerías que hay en torno de la misma, bellas también y en gran número; divisando a la par el castillo, que es de muy noble aspecto y domina toda la vega» [1]. No fué fácil al Conquistador adueñarse de tan codicioso y codiciado lugar. Al pie del castillo, *in bastita Xative*, estaba el 21 de mayo de 1239 y el 17 de junio de 1240 [2]; *in obsidione Exative* se redactaron diplomas reales el 10 y el 29 de marzo de 1244; *in exercitu Xative*, el siguiente día 30 y el 10 de mayo [3]. Estando en Játiva el monarca, el 18 de julio de 1246, resolvía las diferencias existentes entre cristianos y musulmanes de Alcira, y el 16 de febrero de 1249 dictaba en el mismo lugar otra disposición [4]. Después de dos intentos fallidos parece que don Jaime se adueñó definitivamente de Játiva el año 1248, fecha en la que coinciden Zurita e Ibn Jallikān: según éste, la rendición tuvo lugar en la última decena del mes de ramaḍān del año 645 (18 a 28 enero 1248 J. C.) [5]; el primero afirma que

1 Jaime I, *Libre dels feyts*, edic. Aguiló, p. 348; *Historia del rey de Aragón don Jaime el Conquistador*, traducida al castellano y anotada por Mariano Flotats y Antonio de Bofarull (Barcelona 1848), cap. CCXIII, p. 288; Jerónimo Zurita, *Anales de la Corona de Aragón*, t. I (Zaragoza 1610), cap. XXXVII, fº 157 *r.*

2 Joaquím Miret i Sans, *Itinerari de Jaume I «el Conqueridor»* (Barcelona 1918), pp. 139 y 143.

3 *Ibidem*, pp. 167 y 168.

4 *Ibidem*, pp. 180 y 190.

5 Ibn Jallikān, *K. wafayāt al-aʿyān...* (edic. Cairo 1299 h.), t. II, p. 171. A partir de febrero de 1248 se multiplican las donaciones hechas por don Jaime a órdenes religiosas y particulares de bienes en Játiva; algunas pudo hacer antes de adueñarse de la ciudad, como era frecuente (*La conquista de Játiva por don Jaime I no pudo ser en 1249*, por Ventura Pascual y Beltrán, en *Anales del Centro de Cultura Valenciana*, t. XVII, Valencia 1949, pp. 41-50). Don Antonio Ballesteros, siguiendo a Zurita, afirma un primer cerco de Játiva en 1240; un segundo en 1244, que se vió obligado a levantar para entrevistarse con el monarca francés en Auvernia, y un tercero, terminado con la rendición, en abril del año 1248; ya se dijo que parece haber sido en enero (*Historia de España*, t. III, Barcelona 1922, pp. 181 y 182).

en abril cercaba el monarca la ciudad, rendida dos meses después [1].

Los tratos que precedieron a la entrega han sido referidos por varios autores, no siempre de la misma forma. De los dos castillos de Játiva, dieron a don Jaime el menor; respecto al mayor, se convino que lo conservaría su alcaide hasta dos años después de la próxima Pascua de Pentecostés [2].

Al tiempo de la conquista, la ciudad, la más importante del reino de Valencia después de la capital, estaba muy poblada [3], sin duda por la excelencia de su asentamiento en lugar de gran fortaleza, pasajero hacia Valencia y el mar, pródigo en excelentes aguas y con una fecunda vega en torno. Su desarrollo industrial era, al parecer, considerable. Idrīsī menciona la fabricación de papel, sin comparación con el de ningún otro lugar, exportado a Oriente y Occidente [4]. También debía de ser importante la industria de paños de púrpura y seda [5].

[1] Zurita, *Anales de la Corona de Aragón*, t. I, capítulos XXXVIII, XLII y XLIV, fos 157, *r* y *v*, 159 *v*, 161 *r* y *v* y 162 *v*. — Martín de Viciana *(Tercera parte de la Crónica de Valencia*, publícala nuevamente la Sociedad Valenciana de Bibliófilos, Valencia 1882, p. 366), escribió en el siglo XVI que «el Rey fué hecho señor de Xatiua y sus castillos año de M.CCXXXX según paresce por el libro del repartimiento hecho de las casas y huertas de Játiva, a vij. de febrero del mesmo año, el qual está guardado en el archivo de Xatiua... Después de hecha la partición de Xatiua el rey la confirmó con priuilegio dado en Lérida, xviij de agosto del año M.CC. I.».

[2] *Historia del rey de Aragón don Jaime el Conquistador*, caps. CCXXIX y CCXXXI, pp. 298 y 309; Zurita, *Anales de la Corona de Aragón*, t. I, cap. XLIIII, fo 162 *v*. Bernat Desclot, en cambio, refiere que primero entregó su alcaide el castillo mayor al monarca a cambio de Montesa y 10.000 morabetinos, y los defensores del menor, gobernado por un hermano del del otro, se entregaron al ver ocupado el mayor por los cristianos *(Crónica*, v. II, edic. Coll i Alentorn, Barcelona 1949, cap. XLIX, pp. 148-150).

[3] *Historia del rey de Aragón don Jaime el Conquistador*, cap. CCXXXVI, página 314.

[4] *Idrīsī*, edic. Dozy y de Goeje, texto, p. 192; trad., p. 233. Aún se llama en Marruecos *saṭbī*, es decir, de Játiva, el papel fuerte y glaseado de los antiguos manuscritos (E. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au Xe siècle*, Paris 1932, p. 185).

[5] En 1274, desde Alcira, Jaime I comunicaba a todos sus oficiales haber hecho franco y exento al sarraceno Ali, *magistrum purpurarum habitantem in Xati-*

Mejor que la de Játiva, dice el rey don Jaime, no había fortaleza en toda Andalucía [1]; *lo pus reial castell que null hom haja, ço es, negun rei*, escribió el cronista Muntaner [2], mientras que Desclot lo califica de *· I · castel qu · e · l món no · n ha tan forts ne tan reyal; e son · II · castels en · I · ª muntaya, e la muntaya es tan forts que no-y pot hom muntar sinó per · I · loc, e aquel loc gardarien · XX · hómens a · X · milia* [3].

Al tener una larga y aguda cresta el monte Bernisa, por cuya falda septentrional se extendía Játiva, fué preciso construir dos castillos, a los que antes se aludió, en sus sendos extremos, unidos por muros, el castillo mayor viejo a Oeste y el menor o nuevo a Oriente. Desde ellos bajaba la cerca a envolver y amparar la ciudad vieja, situada en la ladera. Pero este recinto alto, hoy despoblado, en el que tan sólo quedaban hasta hace pocos años unos cuantos edificios religiosos posteriores a la reconquista cristiana entre algarrobos, era insuficiente, por lo menos desde el siglo XI, para albergar la acrecentada población. En efecto, al referir el ataque del rey de Valencia al-Qādir, en 1086, contra Játiva y su insumiso alcaide, dicen los historiadores que al-Qādir el primer día se hizo dueño de la parte más llana de la ciudad [4], es decir, de la extramuros del recinto primitivo. Cuando poco antes de mediar el siglo XIII la conquistó Jaime I, un

va et Mahometum et Bocaron filios eius in tota vita eorum cum sirico et auro ac aliis rebus omnibus spectantibus et necessariis ad pannos siricos faciendos et cum pannis de sirice ac almagels et alquinals quos predicti Aly et Mahometus et Bocaron facient in Xativa et portabunt ad vendendum ab omni lezda scilicet et pedagio ac alio jure nostro dum in Xativa residenciam fecerint et manebunt et operabunt ibi officio purpurarum (A. C. A., Reg. 19, fº 100, citado por Miret y Sans en *Itinerari de Jaume I «el Conqueridor»*, p. 493).

1 *Hist. del rey de Aragón don Jaime el Conquistador*, cap. CCXXI. p. 298.

2 Ramón Muntaner, *Crónica*, vol. I, seg. edic. (Barcelona 1927), páginas 29-30.

3 Desclot, *Crónica*, v. II; cap. XLIX, p. 148. Una crónica islámica contemporánea de la expedición de Huete, realizada en 567 (1172) por el monarca almohade Abū Yaʿqūb Yūsuf, en la que éste pasó por Játiva, califica sus alcazabas de elevadas e inaccesibles (P. Melchor M. Antuña, *Campañas de los Almohades en España*, fascículo I, El Escorial 1935, p. 40).

4 *Primera Crónica General de España*, publicada por Ramón Menéndez Pidal (Madrid 1955), cap. 879, p. 551.

arrabal cercado ocupaba esa parte baja. Pruébanlo documentos poco posteriores a la conquista y la existencia en ella de restos de construcciones islámicas descritas a continuación.

El 23 de enero de 1251 otorgaba don Jaime I privilegio de población en favor de los pobladores sarracenos del arrabal de Játiva, *de pariete Foveae usque ad aliud parietem de Exerea.* Uno de sus límites era la *karreriam maiorem ravallis*, a la que

Croquis del plano del recinto viejo de Játiva (Valencia).

se les prohibía abrir puertas. Para sí retenía el monarca perpetuamente la carnicería, el tinte, el baño, los hornos y las tiendas y talleres. En ese arrabal les autorizaba a vivir según su ley y tener mezquitas y cementerios y alfaquíes; ningún cristiano podría habitar entre ellos [1].

Para la obra de la mezquita del arrabal de los sarracenos concedía Jaime I a su aljama, en 1273, ocho talleres *(operatoria)*, lindantes por tres de sus lados con calles y por el cuarto con su fonsario [2].

[1] *Condición social de los moriscos de España*, por don Florencio Janer (Madrid 1857), pp. 199-202.

[2] Miret i Sans, *Itinerari de Jaume I «el Conqueridor»*, p. 482.

Subsistió esta morería en el arrabal de San Juan, hacia la parte de Murcia; en el siglo XVI estaba cercada y tenía 380 casas [1]. Tras la expulsión de los moriscos era imposible repoblarla, por la dureza con que el baile trataba a los nuevos vecinos [2].

En el otoño del año 1282, el rey de Marruecos Abū Yūsuf Yaʿqūb estableció su campamento junto a Játiva, ciudad partidaria sin duda del infante don Sancho, desde el que aquél escribía al rey de Francia exhortándole a que acudiese a ayudar a Alfonso X contra su hijo rebelde, como él lo hacía [3].

La ciudad.

En 1562, cuando escribía su *Crónica* Martín de Viciana, el antiguo recinto alto coronado por los castillos estaba yermo. Lo llamaban el «albacar», sin duda por destinarlo principalmente a encerradero de ganado [4]. Subsistía el recinto bajo, en el que se abrían nueve puertas, nombradas de Cocentaina, del Puig, de

1 *Descripción y cosmografía de España*, por Fernando Colón (Madrid 1908), p. 307; Juan Reglá, *La expulsión de los moriscos y sus consecuencias (Hispania*, XIII, 1953, p. 449).

2 A. C. A., Cons. Ar., leg. 640 (de Julián Gil Polo a S. M., 29 enero 1619), cita de Tulio Alperin Donghi, *Un conflicto nacional: moriscos y cristianos viejos en Valencia*, en *Cuadernos de Historia de España*, XXIII-XXIV, Buenos Aires 1955, p. 66.

3 Giséle Chauvin, *Aperçu sur les relations de la France avéc le Maroc, des origines a la fin du Moyen Age (Hespéris*, XLIV, 1957, pp. 284-288). Los historiadores españoles no registran esta expedición levantina del rey de Marruecos. Curiosísimos son los argumentos de la carta de éste a Felipe I el *Atrevido* para justificar la ayuda prestada a Alfonso X, su enemigo religioso y político.

4 «En la vertiente del castillo, baxando a la ciudad, hay vn muro que sierra el albacar que antes fué la ciudad primero fundada, según dello tenemos intiligencia, por hauer muchos algibes y edificios antiquíssimos; y después, como antes diximos, los Agarenos que ocuparon la tierra edificaron muro del albacar abaxo, la ciudad que al presente permanesce: y esta nueua fundación hizieron larga, cercada de nueuo, con muchas torres: y abrieron en ella nueue puertas»; «Otrosí en la cuesta del castillo, en la parte que nombran el Aluacar, donde fué fundada la primera población, hay una yglesia so título de sant Philippe [*sic*]» (Viciana, *Tercera parte de la crónica de Valencia*, pp. 367, 373 y 374).

Valencia, de Santa Ana, del León, de Ferrería, de los Baños, de Santa Tecla y de San Jorge. Dentro del muro estaba la ciudad repartida en «dos calles a la larga», es decir, siguiendo las líneas de nivel del cerro, «y muchas por travessía», sensiblemente normales a las primeras y según las líneas de máxima pendiente. La misma estructura urbana se encuentra en ciudades como Priene, de época helenística, repetida en las islámicas de la Península — en Jaén, por ejemplo —, cuando se asientan en la falda de una colina. Al ser la pendiente grande, era obligada la escalera o, a lo menos, la rampa peldañeada en las calles transversales.

De las dos vías largas, en una, llamada de la Correjería, había «muchas boticas de mercadurías y tiendas y officinas, y las casas de los derechos reales y de la ciudad, pesos, almodín, la yglesia principal, casas de cabildo, cárceles y audiencias de la justicia y otros juezes. Hay otra calle ancha y hermosa, con casas magníficas y pomposas de caualleros, con tres monasterios; a esta calle nombran la calle de Moncada» [1]. Como en otras ciudades musulmanas había en Játiva una calle de los Alatares, es decir, de los Especieros *(via dels Alatars*, en el *Repartimiento)* [2].

El *Repartimiento* de Valencia menciona tres plazas en Játiva: en una se vendía el ganado en tiempo de los sarracenos, cántaros en otra; en la tercera había un baño [3]. Por dos privilegios del año 1306, Jaime II concedió a Játiva los pórticos de la plaza del Mercado hasta la puerta del Puig, para que celebrase en ellos la feria anual [4].

[1] *Ibidem*, pp. 367-368.

[2] Próspero de Bofarull y Mascaró, *Repartimientos de Mallorca, Valencia y Cerdeña* (Barcelona 1856), p. 425.

[3] «*Domos in Xativa cum stabulo eisdem contiguo et plateam in qua vendebatur ganatum tempore sarracenorum*»; «*placiam sibe carrariam que est in Xativa ubi modo est macellum et corralum in quo vendebantur cantari tempore sarracenorum contiguum dicte carnecerie ad excoriendas carnes*»; «*plateam balneorum*» (Bofarull, *Repartimientos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, pp. 311, 436, 439 y 444).

[4] Carlos Sarthou Carreres, *Datos para la historia de Játiva*, I (Játiva 1933), p. 109. Suponemos esos pórticos posteriores a la conquista de la ciudad, pues es disposición urbana ajena a las hispanomusulmanas.

En diplomas reales de fecha próxima a la conquista de Játiva y en el *Repartimiento* de Valencia, se citan más de un *alfondicum* (alhóndigas) *in Xativa;* una de ellas estaba en 1252 junto a la iglesia de Santa Tecla, frente al almudí de tiempo de los sarracenos y los talleres *(operatoriis)* de los judíos [1]. Un *alfondec* concedía Jaime I en 1266 para la obra de un hospital en construcción [2]. La abundancia de alhóndigas revela la importancia comercial e industrial de la ciudad.

Viciana dice que la iglesia mayor de Játiva había sido mezquita musulmana; casi cuadrangular, tenía siete naves [3], dato revelador de su importancia. No faltan referencias documentales a algunas otras mezquitas, convertidas en templos o edificios civiles después de la conquista: una poseían los frailes menores [4]; en 1271 se cita otra, *domibus sive mezquita ubi tenetur Curia Xative* [5]. El número de casas, comprendidas las de los arrabales — uno grande llamado las Barreras, y al cabo de él, el cercado de la morería, llamado de San Juan —, eran, según el citado cronista, 1.750 [6].

La ciudad, principalmente su parte de oriente, fué incendiada en la guerra de Sucesión, en 1707, por las tropas de Felipe V, como castigo a la resistencia que les opuso al declararse por el Archiduque.

El trazado de las calles descrito por Viciana no diferiría probablemente mucho del de la ciudad musulmana, ni la situación de las puertas en la cerca. En las dos calles a nivel, uniendo otros tantos ingresos, estarían las tiendas y los zocos.

1 Miret i Sans, *Itinerari de Jaume I «el Conqueridor»*, p. 220.

2 *Ibidem*, p. 382; Bofarull, *Repartimiento de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, pp. 384, 419, 420, 434 y 435.

3 Viciana, *Tercera parte de la crónica de Valencia*, p. 370. El templo levantado donde estuvo la mezquita mayor de Játiva, la Seo, comenzó a edificarse en 1596.

4 Bofarull, *Repartimientos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, p. 426.

5 Miret i Sans, *Itinerari de Jaume I «el Conqueridor»*, p. 451.

6 *Ibidem*, pp. 368 y 370.

Los castillos.

En páginas anteriores se aludió a los dos castillos, el mayor y el menor, situados en los extremos de la cuerda o cresta del monte Bernisa, en lo alto de cuya ladera septentrional se asentó la ciudad primitiva; la posterior, en su parte baja, protegidas ambas por cercas independientes, yermo el recinto de aquélla en la segunda mitad del siglo XVI, probablemente desde fecha anterior. En esos años había en el castillo mayor una iglesia consagrada a Nuestra Señora y en el menor otra que lo estaba a Santa Ana. El primero tenía dos torres grandes y veinte pequeñas y ocho de las segundas el menor. Ambos quedaban enlazados por muros. Se calculaba que eran capaces de albergar 3.000 personas [1].

Algunos muros y torreones muy arruinados, de tapial de argamasa, existentes sobre todo en el frente meridional de los castillos, por donde la ladera del Bernisa es mucho más escarpada que por el lado de la ciudad, es lo único de la fortificación atribuíble a época islámica. El resto se reconstruyó casi totalmente de sillería en estilo gótico levantino.

Al-Fatḥ ibn Jāqān (m. en 529 = 1134), refiere en sus *Qalā'id al-'iqyān*, que el emir Abū Isḥāq Ibrāhīm ben Yūsuf ben Tāšufīn, gobernador de Levante, estableció su residencia en Játiva, ciudad que restauró y fortificó hacia el 510 = 1117, convirtiéndola en una capital a la que acudían los poetas a felicitarle, Ibn Jafāŷa entre otros, al regresar de sus expediciones contra los cristianos [2].

Escolano alude a dos lápidas con inscripciones arábigas, exis-

[1] Viciana, *Tercera parte de la crónica de Valencia*, p. 367; *Segunda parte de la década primera de la historia de la insigne y Coronada Ciudad y Reyno de Valencia*, por el licenciado Gaspar Escolano (Valencia 1611). libro nono, cap. XVI, col. 1114.

[2] Henri Pérès, *Glanes historiques sur les Mulouk at'-T'awā'if et les Almoravides* (apud *Mélanges d'Histoire et d'Archéologie de l'Occident musulman*, II, Argel 1957, pp. 149 y 155).

tentes en su tiempo «en el lienço del muro, cerca de la Iglesia de San Onufrio a las Torres que suben de la puerta llamada de Cocentayna al castillo». Publica transcripción y versión castellana de ambas. Una era puramente religiosa y sin interés histórico; la otra decía: *Buniya hāḏā-l-burŷ bi-ʿawn Allāh wa-quwatihi [fi] l-sana sabaʿ wa-sittami'a*. En castellano: «Fué edificada esta torre, con la ayuda y poder de Dios, en el año 607 (1210-1211) [1].» Torres y muros del castillo y de las cercas no debían de ser muy sólidos cuando Jaime I se hizo dueño de Játiva, pues en 1287, antes de pasar medio siglo, ya hubo que repararlos. Nuevas obras se realizaron en las murallas y el castillo en 1292, 1305 y 1319. Importantes fueron las ordenadas por Pedro IV de 1356 a 1369. En 1366 eran necesarias algunas en el real alcázar. En este último mandó reparar las torres llamadas Bisquert, Capella, Civo, Meilá, Barreta, Portaferrisa, Figuera y Barrera del Castillo. Aún proseguían las obras en 1398 [2].

A comienzos del siglo XVII Játiva tuvo necesidad de reparar sus murallas para protegerse de la peste y del bandidaje [3]. Con el terremoto de 1748 sufrieron daños los castillos, que, lo mismo que las cercas, volvieron a desempeñar su función militar en la guerra de Sucesión, durante la de la Independencia y aun en las contiendas civiles del siglo pasado.

Cítanse doce aljibes en los castillos y en el yermo recinto alto, uno de ellos «cubierto de bóueda con arcos grandes y vna escalera de piedra para baxar», de 90 palmos de longitud, 60 de latitud y otro tanto de profundidad, en un antiguo convento titulado de Santa Magdalena, conocido por Montsant o Mon-

1 Escolano, *Segunda parte de la década primera de la historia de la insigne y Coronada Ciudad y Reyno de Valencia*, libro nono, cap. XXI, col. 1150. Debo a los señores García Gómez y de la Granja la corrección de las transcripciones y versiones de Escolano.

2 *Memoria presentada por don Fernando Camino* ... como resultado de sus investigaciones en el Archivo General de la Corona de Aragón, tercera parte (*Memorial de Ingenieros*, t. XVI, Madrid 1861, pp. 163-167).

3 Lo alegaban sus regidores como una de las causas de la ruina económica del municipio (A. C. A., Cons. Ar., leg. 600 [a. 1602]. Cita de Alperín, *Un conflicto nacional: moriscos y cristianos viejos en Valencia*, en *Cuadernos de Historia de España*, XXIII-XXIV, p. 53).

tesanto [1]. Estaba esta casa monástica situada en las vertientes del castillo, en el ángulo nordeste del recinto alto. Fundólo en Alcira, junto al arrabal de Santa María, a la orilla del río, el rey don Jaime I. Arruinado por las crecidas del Júcar, su nieto del mismo nombre concedió en 1308 a las monjas de dicho monasterio la «Algema», «que era una casa real fundada en la cuesta del castillo de Játiva», para que trasladasen a ella el monasterio [2]. En 1320 el mismo monarca confirmaba al monasterio de Santa María Magdalena de Játiva las donaciones que le había hecho el rey don Jaime el Conquistador, entre ellas la de una casa llamada «Algenía», *in qua Priorissa et sorores dictum Monasterium ordinaverunt* [3].

El baño.

Del incendio de 1707 se salvaron los restos de un baño y los del palacio de Pinohermoso. Los primeros estaban en un «solar de una casa de la calle de Moncada» y fueron trasladados al Museo municipal hacia 1931 [4]. Serán los reproducidos por Laborde a principios del siglo XIX en un pequeño grabado, sin pie ni referencia alguna en el texto. Se dibujó en él la sección de un baño del tipo corriente, formado por tres cámaras cubiertas con bóvedas de medio cañón paralelas, de 10 (2,80 m.), 11 y $^3/_4$ (3,29 m.) y 9 pies (2,52 m.) de ancho, respectivamente, una de ellas con luceras en la clave. Cortaban a la central tres arcos de

[1] Viciana, *Tercera parte de la crónica de Valencia*, p. 373.

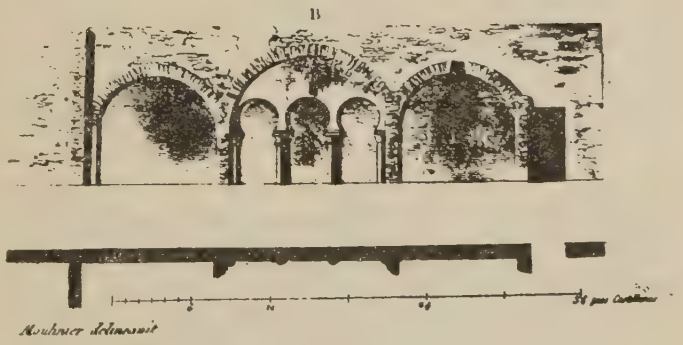
[2] *Ibidem*, p. 373. Cítase una donación de Alfonso III de Aragón, en 1288, por la que dió a la infanta Alaschara, hija de Alascharo (Láscaris), emperador de Grecia, el palacio real de Játiva, con sus rentas y derechos y todo lo perteneciente a él, *ad construendum monasterium ob remedium anime dilecti Jacobi fili dicte Infantissae* (Vicente Castañeda y Alcover, *Relaciones geográficas, topográficas e históricas del reino de Valencia, hechas en el siglo XVIII a ruego de don Tomás López*, Madrid 1921, p. 77).

[3] Castañeda, *Relaciones geográficas... del reino de Valencia*, p. 77.

[4] Sarthou, *Datos para la historia de Játiva*, tomo I, p. 49. Parece que lo único recogido de estos baños en el Museo han sido los tres arcos de herradura que formaban atajo en una de sus cámaras.

herradura (aparecen macizados en el grabado), apeados en dos columnas intermedias y en otras tantas pilastras extremas, que limitarían, según costumbre, una alcoba [1].

Daban nombre a la puerta desaparecida de los Baños, citada en el siglo XIV, que estaba al final de la calle de San Francisco, en la plaza de Emilio Castelar. Seguía abierto ese es-



Játiva (Valencia). — Sección de un baño, según una lámina de Laborde.

tablecimiento en la segunda mitad del siglo XV. En 21 de abril de 1472 pagábase cierta cantidad a un carpintero moro, parte de la cual era *per dos pasteres* (tinas de madera) *del dit bany* (de Játiva). En 23 de agosto de 1476 se abonaban a otro carpintero moro 25 sueldos *per fer dues portes de fusta nova per als portals de la casa primera de la casa calenta del bany de la dita morería*. Y, finalmente, en una cuenta de 8 de abril de 1488 de obras de reparación en los baños de Játiva, figura la partida siguiente: *Item fou feta una porta per a obs de la casa calenta del dit bany* [2].

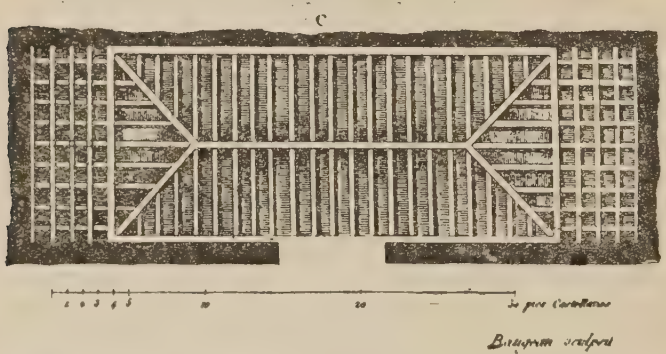
[1] *Voyage pittoresque et historique de l'Espagne*, por Alexandre de Laborde, t. I, segunda parte (París 1811), lám. CXXIV. En 1422 se citan otros baños en uso, llamados del Rey y también del Arrabal y Almacera, situados en las barreras de la ciudad de Játiva (Sarthou, *Datos para la historia de Játiva*, tomo I, pp. 288-289).

[2] Arch. Reg. Valencia, Pergaminos comprobantes de las cuentas de la Bai-

Los restos del palacio de Pinohermoso.

En el citado *Viaje* de Laborde publicáronse a principios del siglo XIX noticias y grabados de los restos, muy destrozados ya entonces, de una supuesta mezquita árabe, existentes en la planta baja de la casa del marqués de Mascarolles, en San Felipe, nombre éste impuesto por el primer monarca borbónico a la antigua Játiva como remache de su incendio, y luego abolido piadosamente en 1811 por las Cortes de Cádiz.

Los grabados reproducen la planta de un salón rectangular,



Játiva (Valencia). — Planta de la sala del palacio de Pinohermoso a comienzos del siglo XIX, según una lámina de Laborde.

con la proyección de la armadura de su techumbre, y un detalle de la puerta de entrada, formada por dos arcos gemelos de herradura, mutilados en su parte inferior para abrir un hueco adintelado. Sobre cada uno de los arcos hay una ventanita de medio punto. Sus dovelas alternas y albanegas y el paño existente entre las dos ventanas aparecen en el grabado cubiertos de menuda decoración vegetal. Por el alfiz que

lía, citados por José Rodrigo Pertegás, *La morería en Valencia (B. R. A. H.*, LXXXVI, 1925, pp. 24-25).

recuadra los arcos gemelos y la franja que rebordea las ventanas se extienden inscripciones en letras árabes cursivas que, en parte, Laborde traduce. Al tratarse de inscripciones religiosas, infiere que el edificio fué mezquita, levantada, basándose en la forma de las letras, en el siglo V de la h., XII de J. C. [1].

Medio siglo después, don Vicente Boix, en la monografía que publicó sobre Játiva, alude a los restos de dicho palacio, que también atribuye a una mezquita [2]. En la segunda mitad del siglo pasado, Amador de los Ríos negaba la atribución, describía esos restos — la sala estaba convertida en almacén — que suponía pertenecieron a una construcción levantada en los primeros días del siglo XIII, y acompañaba la traducción de las inscripciones, de difícil lectura dice, pertenecientes a las aleyas 52, 53 y 54 de la azora VII del Alcorán, a la 286 de la II y a la 6 de la III [3]. Llorente, en su voluminosa obra sobre Valencia, alude de pasada a los restos del palacio de Pinohermoso y reproduce la incompleta traducción de las inscripciones publicada por Laborde [4]. Hace treinta años, aunque abandonada y sirviendo de almacén, aún se conservaba la sala del palacio y los restos de su puerta de ingreso en el mismo estado que a principios del siglo XIX, según aparecen en los grabados publicados por Laborde. En 1929 inicióse la declaración de monumento del Tesoro Artístico de la sala y, mientra se tramitaba, por Real Orden del último día del año siguiente, el Ministerio de Instrucción Pública autorizó, ante la amenaza de ruina, el apeo del «artesonado y portadas árabes del palacio de Pino Hermoso y su traslado al Museo Municipal de dicha ciudad de Játiva». Aceptóse, al mismo tiempo, el ofrecimiento de

1 Laborde, *Voyage pittoresque et historique de l'Espagne*, t. I, 2ª parte, p. 95 y lám. CXXIV. Firman ésta: *Moulinier delineavit, Baugeau sculpsit*.

2 Vicente Boix, *Xátiva, memorias, recuerdos y tradiciones de esta antigua ciudad* (1858), p. 43. Se publicó en esta obra un dibujo de la puerta.

3 *Memoria acerca de algunas inscripciones arábigas de España y Portugal*, por don Rodrigo Amador de los Ríos y Villalta (Madrid 1883), pp. 46-47, 108-109 y 212-213.

4 *Valencia*, por don Teodoro Llorente, tomo II, p. 722.

su ayuntamiento de costear los gastos del traslado [1]. Tuvo lugar éste en 1931, sin las garantías técnicas deseables. La armadura no se volvió a montar, al parecer, en forma idéntica a la que antes tuvo, y se perdieron los techos planos que prolongaban a uno y otro lado la sala y formaban atajos o alcobas en sus extremos, como se ve en la planta publicada por Laborde.

La sala del palacio de Pinohermoso en Játiva estaba en el patio interior o segundo de un edificio levantado en gran parte en el siglo XVI, en el número 20 de la calle de Vallés, bocacalle de la de Moncada. Debió de ser testero de un patio y abrirse en el fondo de un pórtico o galería. Era una estancia rectangular alargada y, según el plano de Laborde, tenía su parte central 13 pies castellanos de ancho por un largo de 29 $^{1}/_{3}$. La cubría una armadura de par y nudillo [2], sobre la cual descansaría directamente la cubierta de teja, según lo acostumbrado, sin que existiese piso alto. Pero en el citado plano, como antes se dijo, la sala se prolonga en sus dos extremos, con su mismo ancho y longitud de 5 pies (1,40 metros) a cada lado. Así como en la parte central dibujóse en el citado grabado la proyección de la armadura de par y nudillo (de artesa invertida), en los sendos atajos o alcobas aparecen representadas las vigas de un techo horizontal. Se trataba, pues, de una sala con alcobas en sus extremos, disposición frecuente en la arquitectura almohade y que se perpetuó en la nazarí o granadina. Aunque el plano no lo acusa, es probable que las alcobas estuvieran separadas de la parte central por uno o dos arcos. Desconocemos cómo se cubrían los ejemplos almohades subsistentes, puesto que sólo se conserva la parte inferior de sus muros. No es aventurado sospechar que su techumbre guardaría la disposición de la

[1] *Instalación en el Museo de Játiva de las antigüedades árabes del Palacio ducal de Pinohermoso*, por Carlos Sarthou Carreres *(Bol. de la Soc. Esp. de Excursiones*, año XXXIX, 1931, pp. 275-281); *Museo Municipal de Játiva (Valencia)*, apud *Memorias de los Museos Arqueológicos provinciales*, 1945 (Extractos), vol. VI (Madrid 1946), pp. 198-199.

[2] De 3,64 por 8,26 metros. Sin embargo, Sarthou da para sus dimensiones, en uno de los artículos citados, 3,50 por 7,50 metros.

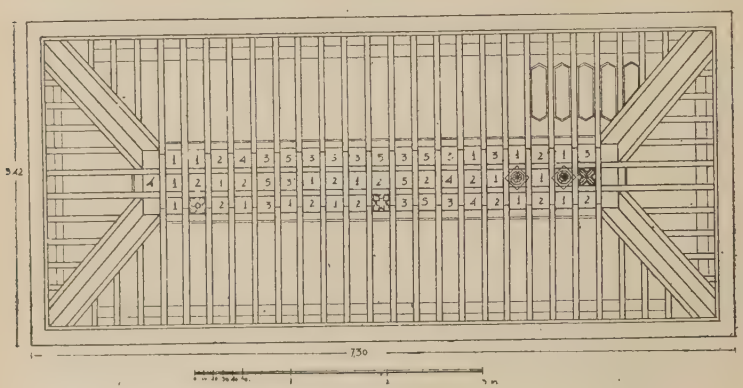
de la sala de Játiva, es decir, plana en las alcobas y más elevada y peraltada en la parte central, como luego se repite, sin duda por tradición, en la Alhambra de Granada [1].

La puerta de la sala de Játiva se abría en el centro de uno de sus muros de mayor longitud. Tuvo originariamente dos arcos gemelos de herradura, de un metro de luz, apeados en una columna central, desaparecida, así como sus arranques, al macizarlos y abrir un hueco adintelado bajo ellos. Los arcos están revestidos de yeso, figurando dovelas, alternadas las lisas, que estarían pintadas, con otras de resalto, cubiertas de menudo ataurique, lo mismo que las albanegas de ambos arcos. Una faja moldurada en nacela, por la que se extiende una inscripción alcorránica de letras cursivas de relieve, recuadra los arcos gemelos formando alfiz. Sobre éste, y en el eje de cada arco, se abre una ventanita semicircular, de medio metro de luz. Tuvieron celosías de yeso, desaparecidas, y las rebordean molduras con inscripciones análogas a las del alfiz. Entre las dos ventanas se conservan restos de un paño con decoración de ataurique de yeso tallado, semejante a la de las albanegas, rebordeado por doble fila de discos perforados.

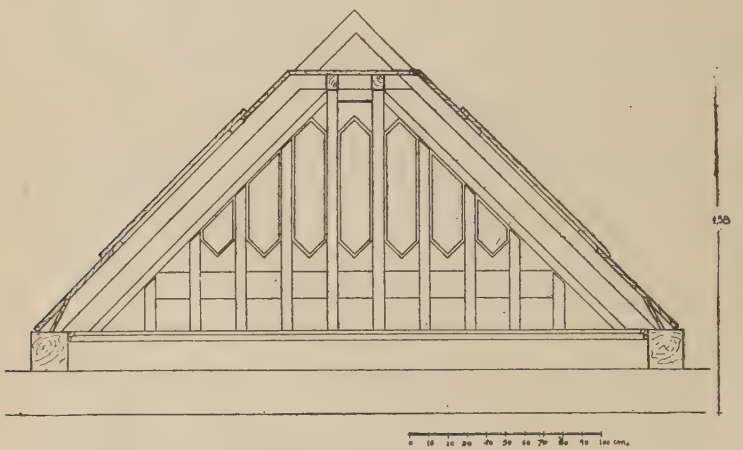
La techumbre, hoy en el Museo municipal de Játiva, es una armadura de par y nudillo, de cuatro vertientes, sin tirantes, sobre un alicer liso, con moldura de listel y nacela en su parte superior. La forman pares de poco grueso, sin gramiles, prolongados por el almizate, que queda así dividido en cuadrados en los que alternan cruces de San Andrés de relieve con tablas en las que se excavaron minúsculas bóvedas decorativas de gallones y estrellas. En los arranques de los pares hay tablitas inclinadas, a modo de tabicas. Las tablas apoyadas en los pares — faltaban las cinco de un extremo y una docena de las late-

1 Salas de la Barca y de los Abencerrajes, por ejemplo, en la Alhambra de Granada. En ambas, la parte central se cubre con una techumbre elevada — de madera y semicilíndrica en la primera, de mocárabes de yeso en la segunda—mientras las alcobas tienen techo plano, a menor altura. El de la sala de la Barca es en gran parte moderno, pero sigue la disposición del quemado a fines del siglo pasado. Un arco separa cada alcoba de la sala de la Barca de su parte central; dos, apeados en una columna central, en la de Abencerrajes.

rales [1] —, tienen un recorte en forma de exágono alargado; otra tabla forma su fondo. En las limas tesas los tirantes son dobles.



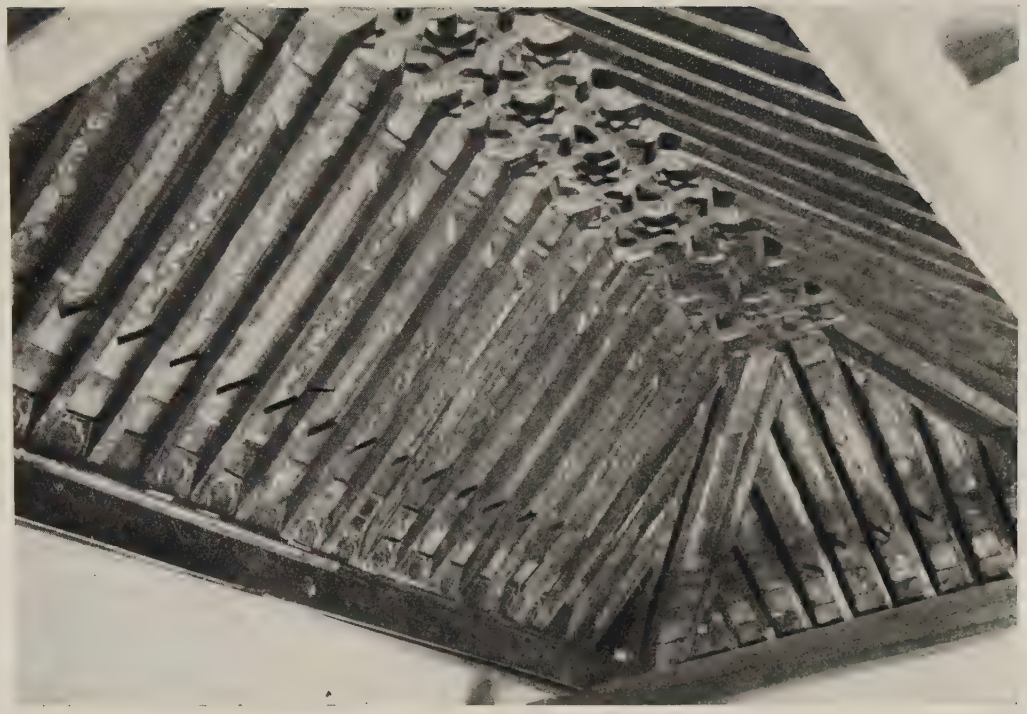
Játiva (Valencia). — Museo municipal. Planta de la armadura de la sala del palacio de Pinohermoso.



Játiva (Valencia). — Museo municipal. Sección transversal de la armadura de la sala del palacio de Pinohermoso.

Todas las piezas vistas de la armadura estuvieron cubiertas de ornamentación vegetal pintada, perdida en gran parte.

[1] Sarthou Carreres, *Instalación en el Museo de Játiva de las antigüedades árabes (Bol. Soc. Esp. Excs.*, XXXIV, p. 278).



Játiva (Valencia). Museo municipal. — Armadura procedente del palacio de Pinohermoso.

zo del fuste, otro del capitel, un arranque del arco y fragmentos de decoraciones de yeso [1].

Analicemos los diversos elementos enumerados de esta obra

Játiva (Valencia). — Museo municipal. Detalle de una albanega de yesería en el palacio de Pinohermoso.

Dibujo de L. Ramírez de Arellano.

para deducir lo que representa dentro del arte hispanomusulmán y concretar en lo posible su cronología.

[1] *Ibidem*, p. 280, n. (1). La Real Orden autorizando el traslado ordenó que se hiciesen fotografías antes de realizarlo. Más útil habría sido levantar unos buenos planos y exigir la dirección por persona perita que hubiera podido registrar datos interesantes al desmontar la puerta y la armadura. En las fotografías de ésta hechas posteriormente, parece verse que ha sido restaurada su decoración policroma.

El vano de puerta, formado por un doble o triple arco con columna o columnas intermedias, es tema del arte califal cordobés, del que lo heredaron los posteriores hispanomusulmanes. Un triple arco subsiste en la alcazaba de Málaga, en obra levantada en los últimos años del siglo XI o en la primera mitad del XII. Pero es en el llamado patio del Yeso del alcázar de Sevilla, resto al parecer de construcción almohade, donde se encuentra el ejemplar más semejante al de Játiva. Es también puerta de doble arco de herradura, sobre columna central (renovada), y una ventanita de arco de medio punto encima de cada uno de aquéllos. Se abre al fondo y en el eje de un pórtico o galería y daría ingreso a una sala rectangular desaparecida. Los pocos restos de decoración que subsisten en las albanegas de la cara exterior de sus arcos gemelos son palmas lisas de tipo almohade. Las ventanitas tienen celosías de yeso de traza geométrica.

El primer ejemplo subsistente de arco en el que alternan dovelas lisas con otras cu,esbiertas de atauri que encuentra en la puerta de San Esteban de la mezquita de Córdoba, en la que figura el año 241 (855-856) [1]. Sistema decorativo corriente en la arquitectura califal, se prolongó en la de taifas y en la almorávid, como se ve en los tres arcos de la alcazaba de Málaga, en un fragmento de dos gemelos, de herradura, que procedente del Castillejo guarda el Museo Arqueológico de Murcia, y en el de ingreso al *miḥrāb* de la mezquita de Tremecén (530/1136). En la arquitec-

Játiva (Valencia). — Museo municipal. Detalle de las yeserías del palacio de Pinohermoso.

Dibujo de M. Ortiz de la Torre Ripollés.

1 Forman las lisas cuatro ladrillos de canto yuxtapuestos.

tura almohade, cuando se finge el despiezo de los arcos, las dovelas son lisas, aunque suelen alternar — último recuerdo de la tradición — una rehundida con otra resaltada. Más tarde, se decoraron todas las dovelas fingidas de los arcos. Así están en el de ingreso al *miḥrāb* de la mezquita de Tozer (Túnez), obra de 590 (1193), y en los edificios granadinos y del Magrib construídos en los últimos años del siglo XIII y en los inmediatos siguientes.

Forman las yeserías de la puerta del palacio de Pinohermoso un amontonamiento de las llamadas palmas, sencillas y dobles, curvadas, entre las que apenas aparecen los tallos. Lo mismo en la doble albanega central que en el paño decorativo entre las ventanitas, las palmas se dispusieron simétricamente respecto a ejes verticales; en las dovelas la composición es asimétrica. El borde anterior de las palmas señálase por una incisión y todas están digitadas, divididas en múltiples y estrechos foliolos.

Murcia. — Museo Arqueológico. Fragmento de yesería procedente del Castillejo.

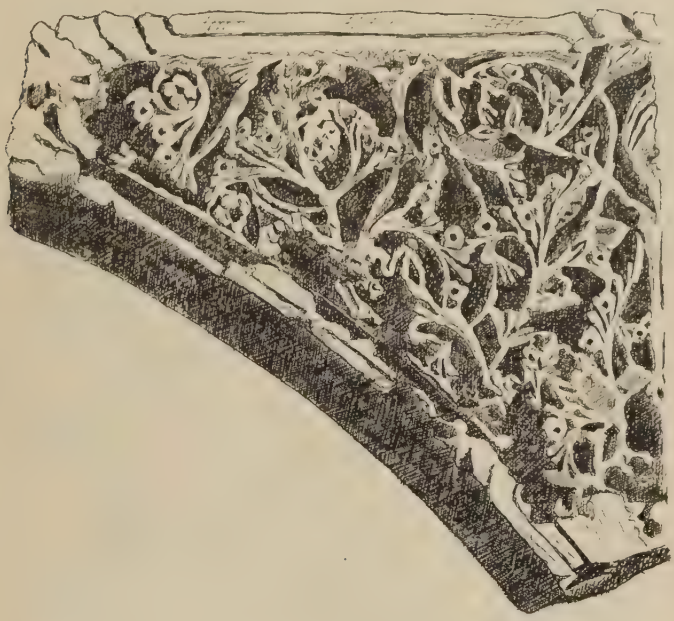
Almería. — Fragmento de yesería encontrado en el subsuelo de la mezquita mayor (San Juan). Dibujo de J. Gómez Millán.

A cada dos lisos flanquean otros — uno a cada lado — con su extremo curvo formando un anillo, disposición típica del ataurique almorávid, que se encuentra en los fragmentos de yeserías hallados en el Mawrūr de Granada (en el museo de la Alhambra) [1]; en otros procedentes del subsuelo de la alcazaba de Málaga, de diferente estilo y posteriores a los que guarnecen el hueco de triple arco [2]; en el de la mezquita mayor de

[1] Gómez-Moreno, *Ars Hispaniae*, IV, fig 317 de la p. 264.

[2] Inéditos; se conservan en el mismo lugar.

Almería (iglesia de San Juan) [1]; en los aparecidos en las excavaciones del Castillejo de la vega de Murcia [2], y en las decoracio-



Madrid. — Museo Arqueológico Nacional. Albanega de yesería procedente del Castillejo (Murcia).

Dibujo de J. Mª Bustinduy.

nes de la *qubbat* Barūdiyyīn de Marrākuš, construída en el primer cuarto del siglo XII — en el año 1109 o en el 1117 — [3] y

1 Leopoldo Torres Balbás, *La mezquita mayor de Almería* (Al-Andalus, XVIII, 1953, láms. 20, 21 y 22); Gómez-Moreno, *Ars Hispaniae*, IV, fig. 32, de la p. 269.

2 T. B., *Monteagudo y el Castillejo en la vega de Murcia* (Al-Andalus, II, 1934, pp. 366-372 y láms. 16 y 17); Gómez-Moreno, *Ars Hispaniae*, IV, figura 337 de la p. 285.

3 Jacques Meunié y Henri Terrasse, *Nouvelles recherches archéologiques à Marrakech* (París 1957), pp. 63-70 y figs. 36 y 37.

Marrākuš (Marruecos). — Palmas de las yeserías en la *qubbat* Barūdiyyīn.

Dibujos de J. Meunié.

de la mezquita mayor de Tremecén (Argelia), terminada en 530 (1136) [1]. Aunque de distinto material, el ataurique de Játiva es muy semejante al que decora los restos de la *maqṣūra* de la mezquita de Tremecén, fechada en 1138 [2].

Tremecén (Argelia). — Mezquita mayor. Detalle de las yeserías.

Dibujo de G. Marçais.

Respecto a los discos perforados que rebordean el paño de ataurique central entre las ventanas, es tema de origen mesopotámico, difundido en El Cairo en los siglos XI y XII [3], desde donde llegaría a la Qal'a de los Banū Ḥammād [4], y a Sedrata (Argelia) [5] y, posteriormente, a la mezquita mayor de Tremecén [6]. Los discos perforados rebordean también algunas estelas almerienses de épocas califal y almorávid [7]. Lisos, sin perforación y de color blanco, perduraron en la decoración pictórica de aliceres y techumbres hasta época avanzada.

1 Georges Marçais, *L'architecture musulmane d'Occident* (Paris 1954), figuras 151, 157, 159 y 160 de las pp. 250, 253, 254 y 255; *Album de pierre, plâtre et bois sculptés* (Argel 1909), láms. IV, VI-X, XII y XIII.

2 Marçais, *Album de pierre, plâtre et bois sculptés*, lám. XIV. Se conservan en el museo de Tremecén.

3 Heinrich Gluck y Ernst Díez, *Arte del Islam* (Madrid-Barcelona-Buenos Aires 1932), láms. nos 172 y 173; Louis Hautecœur y Gaston Wiet, *Les mosquées du Caire* (Paris 1932), p. 40 y lám. 36.

4 Marçais, *Album de pierre, plâtre et bois*, p. 37 y láms. III bis y ter.

5 Al-Andalus, XX, 1955, fig. 9 de la p. 429.

6 Marçais, *L'architecture musulmane d'Occident*, fig. 159 de la p. 254. También se encuentran en fragmentos de yeserías almorávides de Marrākuš: Jacques Meunié y Henri Terrasse, *Recherches archéologiques à Marrakech* (Paris 1952), láminas 57 y 58.

7 Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne* (Leiden-París 1931), número 112, lámina XXV *a*; Werner Caskel, *Arabic inscriptions in the collection of the Hispanic Society of America* (New York 1936), nos XXIX y XL, pp. 21-22 y 27.

Restos de inscripciones cursivas sin fecha hay en las yeserías del Mawrūr de Granada. En el primer cuarto del siglo XII se levantó, como se dijo, la *qubbat* Barūdiyyīn de Marrākuš, en la que se ha encontrado una inscripción fundacional muy mutilada [1]; otra hay, también cursiva y del mismo carácter, en la mezquita mayor de Tremecén, terminada en 530 (1136) [2]. La más vieja de al-Andalus de cronología segura figura en una losa sepulcral de un *šayj* almohade, fallecido en 587 (1191), conservada en el Museo arqueológico de Córdoba [3]. Epígrafes cursivos tienen también: una estela de Mértola (Portugal), con epitafio de un individuo fallecido en 598 (1201) [4]; la lápida conmemorativa de la construcción de una torre fuerte *(burŷ)* en Silves (Portugal), en 624 (1227) [5], y una *mqābriyya* procedente de Vinaroz, hoy en Orihuela, de un musulmán que murió en 639 (1241) [6].

El capitel aparecido al desmontar los arcos, de piedra, muy mutilado, consta de un cuerpo alto cúbico, en cada uno de cuyos frentes se talló un arco decorativo de herradura, rebordeado por hojas digitadas en la disposición antes descrita, y una parte inferior cilíndrica adornada, al parecer, con hojas lisas. La identidad de su ataurique con el de los arcos gemelos asegura se labraron ambos al mismo tiempo; el capitel estuvo, sin duda, en el parteluz de los arcos gemelos.

Resta únicamente hablar de los vestigios de pintura que conserva la armadura de par y nudillo. Casi totalmente per-

[1] Meunié y Terrasse, *Nouvelles recherches archéologiques à Marrakech*, páginas 49-52.

[2] En Ifriqiya hay alguna *mqābriyya* del año 490 (1096), con inscripciones cúfica y cursiva florida, a la par; cursiva la tienen otras de 499 (1105), 510 (1116), 515 (1121), etc. (Slimane-Mostafa Zbiss, *Inscriptions de Tunis et sa banlieu* [Túnez 1955], nos 14, 21, 22, 37, 40, etc., pp. 54-55, 58-60, 68-69, etc.).

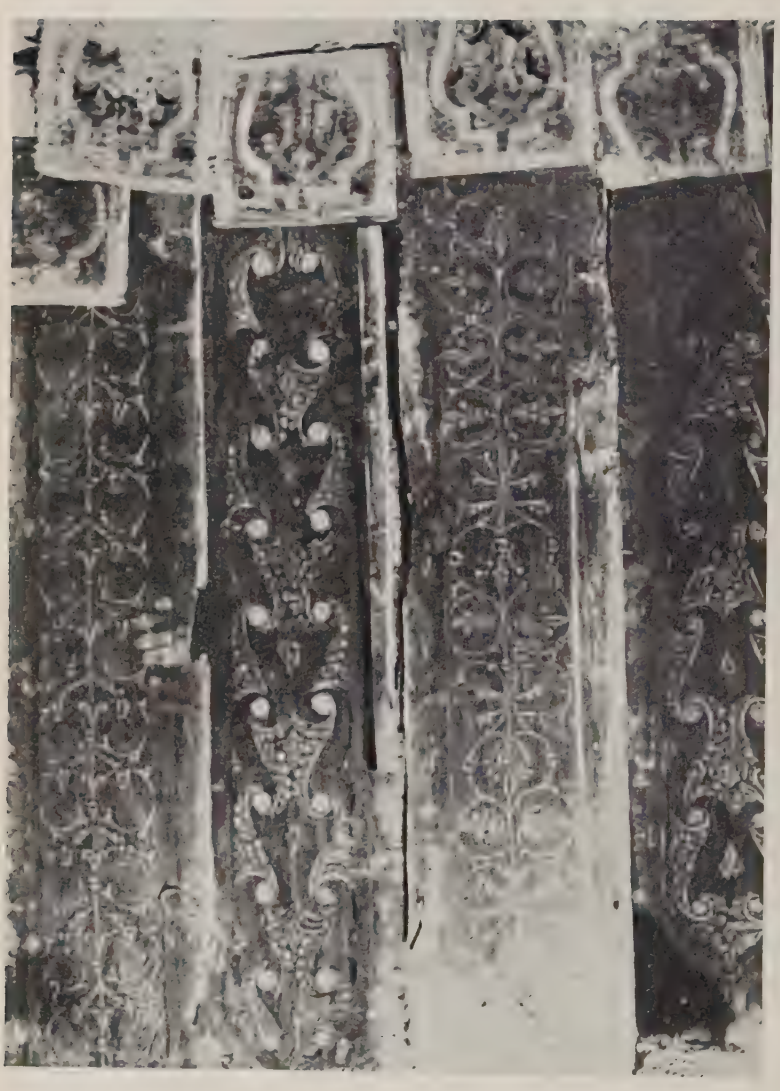
[3] Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, nº 28, pp. 34-35.

[4] Amador de los Ríos, *Memoria acerca de algunas inscripciones arábigas de España y Portugal*, pp. 15 y 263-265.

[5] E. Lévi-Provençal, *L'inscription almohade de Silves*, en *Mélanges d'études portugaises offerts à Mr. Georges Le Gentil*, 1949, pp. 257-262.

[6] Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, nº 89, p. 88.

Játiva (Valencia). — Detalle de la armadura del palacio de Pinohermoso antes de ser desmontada.

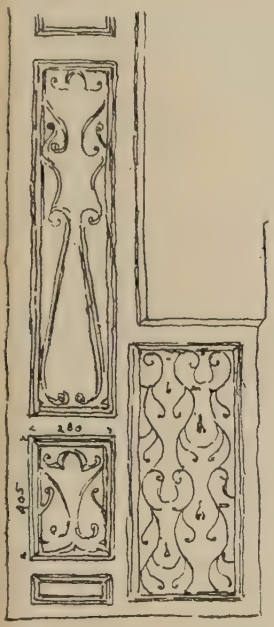


Játiva (Valencia). — Tablas pintadas de la armadura del palacio de Pinohermoso, antes de su traslado al Museo.

Játiva (Valencia). — Tablas de la armadura del palacio de Pinohermoso, antes de su traslado.

Játiva (Valencia). Museo municipal. — Capitel hallado en el palacio de Pinohermoso.

dida está la decoración policroma de los pares. Se mantiene en mejor estado la de algunas tabicas y, sobre todo, la de algunas de las tablas enfondadas en los exágonos alargados que decoran la tablazón entre los pares. Lo mismo esos exágonos que las tabicas y las cruces de San Andrés y cupulillas del almizate se rebordearon con una faja de pequeños discos pintados de blanco, según costumbre en obras análogas. Todas las composiciones pintadas en los fondos de los exágonos son simétricas respecto a un eje longitudinal. Algunas, muy sencillas, se organizan a base de finos tallos curvados para encerrar en el círculo u óvalo que dibujan una flor de tres pétalos. En el fondo de varios tableros hay pinturas que recuerdan la traza de otros, con tablas sobrepuestas, de la techumbre de la mezquita de Córdoba. Y, finalmente, adorna a algunos un extraño motivo de curvas y contracurvas seguidas, con sus extremos en espiral, tema que aparece en las yeserías de los llamados primero y segundo estilo de la Sāmarrā ʿabbāsī y, transformado, en tableros de la techumbre de la mezquita cordobesa [1].



Sāmarrā (ʿIrāq). — Yeserías de zócalos del llamado primer estilo.

Sāmarrā (ʿIrāq). — Yeserías de zócalos del llamado primer estilo.

[1] Ernst Herzfeld, *Der Wandschmuck der Bauten von Samarra und sein Ornamentik* (Berlín 1923), figs. 71, 82 y 228 de las pp. 52, 60 y 152; *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal, tomo V (Madrid 1957), figura 351 de la p. 547.

Respecto a las tabicas, ostentan temas vegetales dentro de un recuadro mixtilíneo. Los colores empleados son rojo, amarillo y blanco.

La sala del palacio de Játiva era indudablemente obra anterior a la ocupación de la ciudad por Jaime I en 1248. La alternancia en sus arcos de ingreso de dovelas lisas y talladas y el estilo del ataurique representan la tradición almorávid; la disposición de puerta de arcos gemelos con columna central y ventanitas semicirculares sobre ellos, en sus ejes, se encuentra, como vimos, en época almohade. Pero inscripciones en letra cursiva no se conocen en la epigrafía hispanomusulmana hasta los años inmediatamente anteriores al tránsito del siglo XII al XIII [1]. No me parece, pues, muy aventurado, fijar para fecha aproximada de construcción del palacio setabense, al que pertenecieron los restos descritos, los años próximos al paso del primero al segundo cuarto del siglo XIII [2]. Obra de arte arcaizante, según se dijo, ajena en su sentido decorativo al almohade, anuncia alguna disposición corriente en la Alhambra, como la de las ventanitas de arco de medio punto sobre los huecos, para la iluminación y ventilación de las habitaciones cuando estuvieran aquéllos cerrados por sus hojas de madera. La armadura de par y nudillo, sin tirantes, de Játiva,

Sāmarrā (ʿIrāq). — Yeserías de zócalos del llamado segundo estilo.

[1] Convendría hacer un estudio epigráfico de las primeras inscripciones cursivas de al-Andalus, comparándolas al mismo tiempo con las de Ifrīqiya y el oriente del Magrib, donde aparecen antes.

[2] En el siglo XIII ha fechado los restos de Játiva el señor Gómez-Moreno (*Ars Hispaniae*, III, p. 282); nosotros, a fines del XII o en los primeros del XIII (*Ars Hispaniae*, IV, pp. 13, 48 y 50).

es la más vieja conocida de esa estructura. No tiene relación alguna con las almohades, de dobles tirantes, de la Kutubiyya de Marrākuš; precede a las desprovistas de ellos del Generalife y de otros edificios granadinos del siglo XIV, derivadas, sin duda, de ejemplares desaparecidos análogos al setabense. En las de Granada los pares están ya enlazados y tienen gramiles, pero los elementos que las forman son idénticos a los de la de Játiva, un siglo anterior. — *L. T. B.*

PATIOS DE CRUCERO

Llamamos «de crucero» a los patios rectangulares con andenes o paseos en sus dos ejes normales, dibujando en planta una cruz. Otro paseo o acera bordeaba interiormente los muros del patio. Quedaban así limitados entre éstos y los brazos de la cruz cuatro cuadros o arriates para vegetación. El ejemplar más conocido de tal disposición es el patio de los Leones de la Alhambra de Granada.

El trazado de los paseos en forma de cruz surge natural y lógicamente al colocar cuatro estancias, salas o pabellones, en los ejes de las naves que cierran el patio-jardín. Los romanos emplearon probablemente esa disposición en algunos de sus peristilos [1].

Fué en el Oriente medio, en el ʿIrāq y en el Irán, donde

[1] Disposición de crucero tiene hoy el patio o peristilo, de 38 por 34 metros, de la tumba más rica y monumental de la necrópoli de Carmona, llamada de Servilia, probablemente de los últimos tiempos romanos. Dicho peristilo estaba rodeado por un doble pórtico sobre columnas, excepto en uno de sus lados, donde el pórtico era único y tuvo medias columnas adosadas al muro. En el centro hay una excavación de 3,20 por 1,80 metros, revestida de mortero impermeable, alberca sin duda. Sillares procedentes de la misma construcción y de otras inmediatas arruinadas se hallan hoy colocados formando dos calles cruzadas en ángulo recto. Falta un estudio detenido de este peristilo funerario que aclare su disposición primitiva (R. Thouvenot, *Essai sur la province romaine de Bétique*, París 1940, páginas 561-563; José Hernández Díaz, Antonio Sancho Carbacho, Francisco Collantes de Terán, *Catálogo arqueológico y artístico de la provincia de Sevilla*, tomo II (C), Sevilla 1943, pp. 105-106).

se desarrolló el tipo de patio de crucero, cuya arquitectura complementaban albercas, pilas de fuentes, surtidores y jardines, para constituir un pequeño y delicioso jardín, unido íntimamente a la vivienda entre cuyos muros quedaba encerrado. Aceras y andenes unían y prolongaban las solerías de las salas inmediatas, y en los cuadros, cuyo suelo acostumbraba estar más bajo, flores y árboles frutales crecían libremente entre la rigurosa geometría de los paseos. De los lados cortos del patio sobresalían en ocasiones pabellones cuadrados sobre columnas, en los que, a resguardo, los moradores de la vivienda podían gozar de la vida al aire libre bajo techado y en íntimo contacto con la vegetación. Canales o albercas situadas en el eje longitudinal del patio o en los cuadros, refrescaban el ambiente y satisfacían las necesidades de agua para la vida doméstica. Tazas de fuentes y surtidores se disponían en el centro y en distintos lugares del patio-jardín, señalando los puntos de arranque o encuentro de los paseos. Respondían estos patios al gusto oriental, y más específicamente musulmán, por la vida recoleta, la naturaleza fragmentada y el agua corriente.

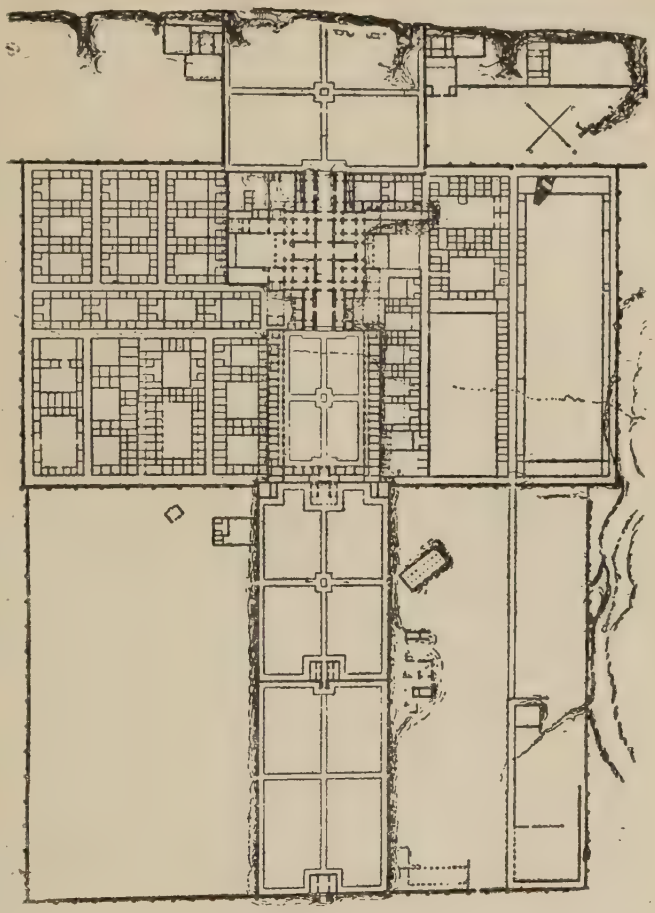
Patios de palacios ᶜirāquíes.

En el ᶜIrāq, a orillas del Tigris, los califas ᶜabbāsíes levantaron en el siglo IX múltiples palacios con patios provistos de albercas y canales [1]. Restos de tres patios con crucero halló Herzfeld al excavar en 1911 el inmenso palacio de Balkuwārā, en Samarra, junto al Tigris, construído entre los años 235 y 245 (849-859) por el califa al-Mutawakkil para su hijo al-Muntaṣir. Cruzaban los tres patios andenes que se cortaban en ángulo recto; entre los brazos de la cruz quedaban espacios destinados seguramente a vegetación. En la unión de dos de los patios levantábase un pabellón o quiosco [2].

[1] Nāŷī al-Aṣīl, *La ciudad de al-Muᶜtaṣim en al-Qāṭūl: Exploración y resultados* (AL-ANDALUS, XII, 1947, p. 355).

[2] K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, II, Oxford 1940, páginas 265-270.

Otros muchos palacios mesopotámicos y persas debieron de tener patios análogos, cuya tradición subsistió hasta época mo-



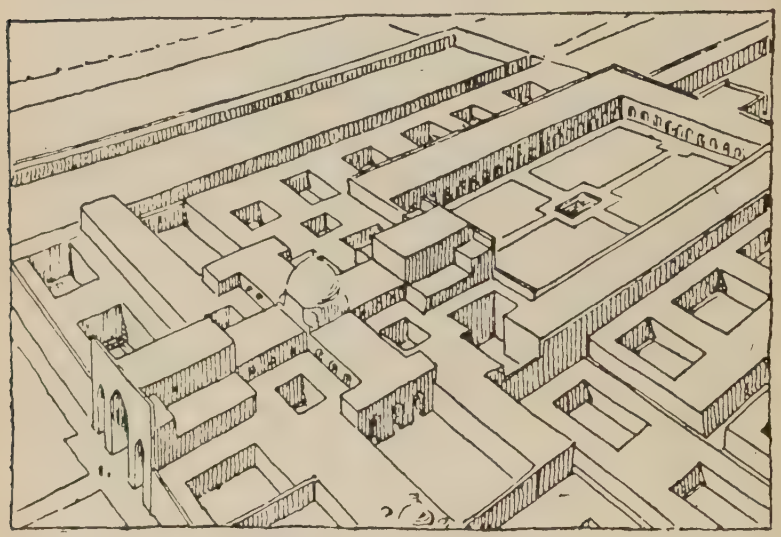
Balkuwārā (ʿIrāq). — Planta de las ruinas del palacio de al-Mutawakkil.

Plano de Herzfeld.

derna. En el levantado por el califa al-Mustanṣir bi-llāh en Bagdad, en la primera mitad del siglo XIII, en completa ruina hasta

que en 1942 inicióse su radical reconstrucción, existe hoy un patio de crucero con un īwān y, en el centro de aquél, donde se cruzan los dos andenes normales, una fuente circular. Es de suponer que su restauración se haya hecho a base de los restos encontrados.

Algunos historiadores del arte suponen que la disposición de



Balkuwārā (ᶜIrāq). — Reconstrucción de la parte central del palacio.

Reconstrucción de Herzfeld.

los patios de crucero procede de la de los campamentos militares romanos, de planta rectangular y con dos calles principales cortándose en ángulo recto, en cuyo cruce solía estar el pretorio. Pero, como se dijo, esa traza es tan sencilla y natural que huelga la busca de antecedentes.

Presume el señor Marçais que el patio crucero apareció en Occidente como importación del Irán, en donde el jardín con andenes, dibujando una cruz, fué disposición repetida durante varios siglos, según atestiguan miniaturas y tapices [1]. La tras-

[1] Para las miniaturas, véase Arnold y Grohmann, *Islamic Book*, p. 58; para

misión se realizaría a través del ʿIrāq y debió de llegar al occidente mediterráneo islámico en época almorávid, a fines del siglo XI o en los primeros años del XII, al mismo tiempo que otros elementos de igual procedencia, como los mocárabes y la escritura cursiva.

El patio del palacio almorávid de Marrākuš.

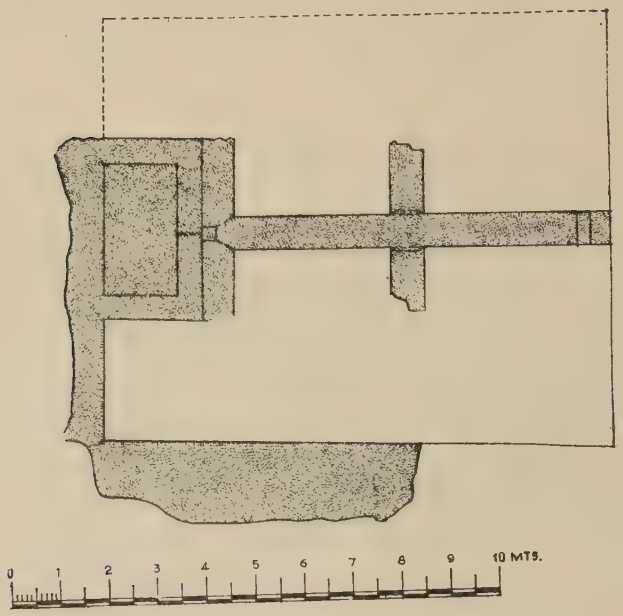
Efectivamente, el ejemplar conocido más antiguo existente en esas regiones perteneció a la parte de vida doméstica del palacio almorávid de Marrākuš, construído por el soberano ʿAlī ibn Yūsuf a partir de 526 (1131-1132) y arruinado poco después para levantar, entre los años 541 (1147) y 558 (1162), las dos grandes mezquitas almohades adyacentes, demolida la primera y subsistente la posterior, la actual Kutubiyya. En recientes excavaciones realizadas al norte de ésta, en el solar de la destruída, aparecieron los restos, muy destrozados, del pequeño patio aludido. Tenía, aproximadamente, 10,50 por poco menos de 9 metros. De su frente norte — uno de los lados menores — sobresalía una alberquilla con desagüe de fondo y aliviadero de superficie, enlucidos sus muros y suelo con *dess* rojizo. Cortaban el patio dos andenes normales, con piso también de *dess*, de 70 centímetros de ancho, limitando cuatro cuadros, cuyo riego aseguraban tuberías de barro colocadas bajo los andenes, con su arranque en la alberca. Hacia sur y oeste, los paseos terminaban en tres peldaños que permitían alcanzar el nivel del contorno del patio [1].

Para el señor Meunié, excavador de las ruinas de ese palacio almorávid de Marrākuš, el origen de la disposición crucial de su pequeño patio debe de buscarse en Persia, pero no se atreve a decidir si llegó a Marruecos desde Oriente a través

las alfombras, Bode, *Anciens tapis d'Orient*, fig. 58 (Georges Marçais, *L'architecture musulmane d'Occident*, Paris 1954, p. 306).

[1] Jacques Meunié y Henri Terrasse, *Recherches archéologiques à Marrakech*, Paris 1952, pp. 28-29, lám. 15 y figs. 15 y 16.

de Egipto y Túnez y posteriormente pasó a España, o si fué al Magrib a través de al-Andalus, hipótesis esta última que le pa-



Marrākuš (Marruecos). — Planta de los restos de un patio del palacio almorávid.

rece más verosímil [1]. Durante el reinado de ᶜAlī ibn Yūsuf (500-537/1106-1146) un mismo arte se extendió por ambas comarcas, a uno y otro lado del Estrecho de Gibraltar.

El patio del palacio de Monteagudo en Murcia.

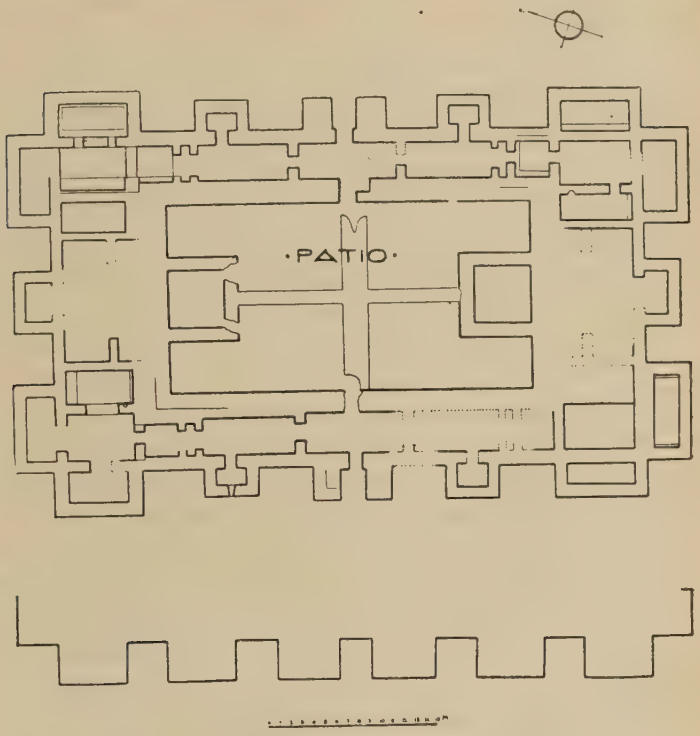
El más antiguo patio de crucero subsistente en la Península se encuentra también en un palacio en ruinas, el Castillejo, en

[1] *Ibidem*, p. 29.

Bagdad (ᶜIrāq). — Patio del palacio reconstruído de al-Mustaẓhir bi-llāh.

Córdoba. — Alcázar nuevo. Patio antes de la restauración.

la vega de Murcia, al pie del castillo de Monteagudo. Excavóse durante los años 1924-1925. El señor Gómez-Moreno lo cree



Planta de las ruinas del Castillejo, en la huerta de Murcia.

obra almorávid y levantado en el primer tercio del siglo XII [1]. Yo supuse que tal vez fuera el de Ibn Sa'd ibn Mardanīš (m. en 567/1172), el famoso rey Lobo o Lope de las crónicas cristianas, alcázar ruinoso ya en el siglo XIII [2]. Sus restos se extien-

1 Manuel Gómez-Moreno, *El arte árabe español hasta los almohades, Arte mozárabe*, «Ars Hispaniae», III, Madrid 1951, pp. 279-282.

2 Abū-l-Ḥasan Ḥāzim al-Qarṭāŷannī, en la descripción que hace de los lugares de Murcia en su *Qaṣīda Maqṣūra*, escrita en el siglo XIII, menciona un palacio de Ibn Mardanīš, ruinoso ya entonces, que compara con al-Ḥira al-Bayḍā' de Kūfa (E. García Gómez, *Observaciones sobre la «qaṣīda maqṣūra» de Abū-l-Ha-*

den por la parte superior de un cerro de suaves laderas. En el centro del edificio, ocupando gran parte de su superficie, se abría el patio de 33 por 18 metros, con estancias en torno y bordeado por un andén, cuyo reducido ancho — 1,20 metros — no permite suponer la existencia de un pórtico.

Dos andenes o pasadizos normales, que unen los puntos medios de sus lados, limitaban cuatro cuadros rectangulares destinados a vegetación, cuyo suelo quedaba un metro más bajo aproximadamente que el de los andenes. De los lados cortos sobresalían sendas alberquillas cuadradas, limitadas por muros de argamasa, como todos los del edificio. Las alimentaban cañerías desde el centro del patio, señalado por una fuente; el desagüe pasaba bajo la puerta del lado occidental. El agua se elevaría desde la acequia de Zahariche *(Ṣuhayrīŷ)*, que corre al pie del cerro, por medio de una noria cuyo pozo subsiste. El brazo más corto de los andenes tiene 2,35 metros de ancho y 1,30 (dimensiones medias) el longitudinal. Su piso es de mortero de cal *(ḏess)*, mezclado probablemente con aceite para darle brillo y consistencia. La planta del alcázar es perfectamente simétrica y en su eje transversal, coincidente con el del patio, se abren sendas puertas exteriores entre torrecillas macizas. El eje longitudinal del edificio, y a la vez del patio, tiene en sus extremos miradores salientes [1].

El patio-crucero subsistió hasta época avanzada, lo mismo en Ifrīqiya y el Magrib que en al-Andalus, pero enriquecido a partir del siglo XIII con un nuevo elemento decorativo, la cerámica vidriada, empleada en zócalos y solerías, venida de Oriente en época almohade.

Los ḥafṣíes, y entre ellos principalmente al-Mustanṣir (647-

san Ḥāzim al-Qarṭayannī, en AL-ANDALUS, I, 1933, p. 93). Ningún resto se ha encontrado en el Castillejo de época posterior al siglo XII, indicio de no haberse habitado en los posteriores.

[1] Leopoldo Torres Balbás, *Paseos arqueológicos por la España musulmana: Murcia (Boletín de la Junta de Patronato del Museo Provincial de Bellas Artes de Murcia*, años XI-XII, 1932-1933, Murcia 1934); T. B., *Monteagudo y «El Castillejo», en la vega de Murcia* (AL-ANDALUS II, 1934, pp. 366-372); Leopoldo Torres Balbás, *Artes almorávide y almohade*, «Arte y artistas», Madrid 1955, p. 17.

675/1249-1277), levantaron en los arrabales de Túnez palacios suntuosos y plantaron espléndidos jardines. En alguno de aquellos parece que había patios de crucero, como el que precedía al palacio del citado monarca en Túnez. Ibn Jaldūn pondera el parque de Ra's al-Ṭābiya [1], que el viajero flamenco Anselmo Adorne visitó en la segunda mitad del siglo XV y describe en los siguientes términos: «En el centro del parque se levantan cuatro casas dispuestas en forma de cruz... En medio de estos edificios magníficos... se extiende un bello pavimento cuyos azulejos polícromos ostentan dibujos variados. Cuatro albercas dibujan también una cruz. En medio de esa solería brota una fuente con su surdor» [2].

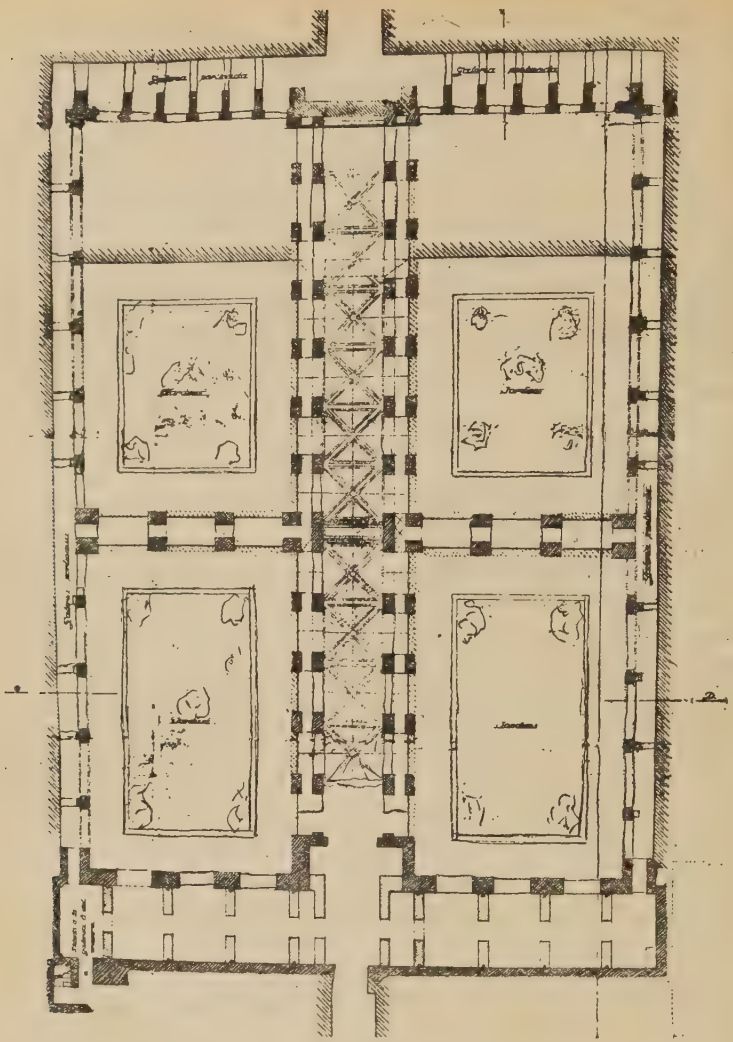
Patios de crucero en los alcázares sevillanos.

Tal vez proceda de la segunda mitad del siglo XII la organización primitiva de un patio, llamado tradicionalmente «del crucero», en el alcázar de Sevilla [3]. Debió de reconstruirse en los últimos años del siglo XIII o en los primeros del XIV con formas arquitectónicas — columnas y bóvedas de ojivas — de arte occidental. Procede su nombre de la disposición de jardín partido en cuatro por una cruz de galerías, uno de cuyos brazos, el más largo, es el hoy llamado baño de doña María de Padilla. A principios del siglo XVII lo describió Rodrigo Caro en los siguientes términos: «... patio, que llaman Cruzero, porque su forma es de Cruz: y, aunque en él se entra llanamente, tiene debaxo un jar-

1 Ibn Jaldūn, *Histoire des Berbères*, trad. Slane, tomo segundo (París 1927), pp. 339-341.

2 R. Brunschvig, *Deux récits de voyage inédits en Afrique du Nord*, París 1936, p. 199.

3 Según documentos del archivo del Alcázar, en 1606 era urgente derribar y volver a hacer un muro, muy alto y grueso, de 163 pies de largo (unos 45 metros), de tapias de tierra consumidas del antiguo tiempo que caía sobre el crucero, que estaba arrimado a ella. La azotea sobre el crucero hallábase hendida (*Sevilla monumental y artística*, por José Gestoso y Pérez, I, Sevilla 1889, p. 688). Sin duda ese muro de tapias era obra anterior a la conquista cristiana de la ciudad



Sevilla. — Patio del crucero del Alcázar.

Plano de F. Hernández Jiménez.

dín subterráneo de Naranjos, dividido en quatro quarteles; y es tan hondo, respecto de este patio, que apenas salen a emparejar

los pimpollos de los árboles con él. Fórmase este Cruzero sobre fortíssimos arcos de ladrillo y cantería, con estribos calados por una y otra parte; de modo, que contiene dentro de sí un gran estanque de agua, que corre por lo baxo todo lo que el Cruzero por lo alto, y por los lados deste jardín ay también corredores, que sustentan los andenes y corredores del patio de arriba: el qual está todo hermosíssimamente labrado, con pretiles por vna y otra vanda, cubiertos de azulejos, comenzando en una pila de mármol donde hay un saltadero de agua, cercado en buena proporción de lossas de mármol blanco: de modo que este patio, assí por el mucho cielo que goza, como por extraordinaria hechura, y las vistas al jardín subterráneo, es muy alegre, y grandioso, y lo que por lo bajo cubre es para de verano la cosa más sombría y fresca que se pueda imaginar. Esto juzgo aver quedado del antiguo Alcáçar de los Moros» [1].

Debió de sufrir este patio una transformación radical, en el reinado de Alfonso X o en el del XI, antes de la construcción del alcázar nuevo de don Pedro I. Quedó entonces limitado por naves de dos plantas, divididas en tramos cubiertos con bóvedas de ojivas. La parte de planta alta subsistente forma tres grandes salones dispuestos en forma de U, muy desfigurados en tiempo de Carlos V y Felipe II. Los once tramos de

[1] Rodrigo Caro, *Antigüedades y principado de la ilvstrıssima civdad de Sevilla*, año 1635, en Sevilla, lib. II, cap. V, fº 56 *r*. Algunos años antes, Mal Lara, al describir el alcázar mencionaba «el cruzero de los quatro huertos debaxo de tierra que, sobre fuertes pilares, forrados de azulejos los pretiles, dan hermosa frescura junto a la sala que llaman del Maestre» *(Recibimiento que hizo la muy noble y muy leal ciudad de Seuilla a la C. R. M del Rey D. Phelipe*, por Iuan de Mallara, Sevilla 1570, fº 177 *r* y *v*). Visitante de Sevilla en 1659, el francés Bertaut se refería al citado patio en los siguientes términos: «... on entre dans une autre [cour], qui est composée de deux allées en terrasse, qui font une croix, laquelle est toute pavée de pierre blanche et d'Azulejos. Dessous cette croissée, il y a des voutes, et dans les quatre quarrez de fort grands et gros Orangers, dont on peut cueillir les Oranges des terrasses; de façon que c'estoit un jardin qui estoit sans doute autresfois fort agreable, et où il y a encore des restes de peintures et de devises sous les arcades. Sous la terrasse du milieu il y a un grand Canal, qui servoit de bain aux Mores, et où l'on remarque que Dona Maria de Padilla..., se baignait fort souvent» *(Journal du voyage d'Espagne* (1659), por François Bertaut, en *Revue Hispanique*, XLVII, New York-París 1919, p. 131).

bóvedas de ojivas, de perfil rectangular, chaflanadas sus aristas, que cubren el canal o estanque, alimentado con el agua de una fuente y trazado en el eje longitudinal del patio, tuvieron sin duda por objeto apear un paso elevado sobre el jardín, comunicación de las plantas altas de los frentes menores del patio (el de noroeste ha desaparecido, sustituído por construcciones relativamente modernas [1]).

El terremoto de 1755 causó grandes estragos en este patio, y cuatro años después, al repararlo, fué objeto de grandes reformas [2]. Cubriéronse los cuadros de jardín para formar un patio alto, a nivel de los andenes en cruz, y se abrieron claraboyas en su suelo para dar luz al llamado baño de la Padilla. Es de lamentar que no se haya reintegrado a su tan elogiada disposición medieval, restableciendo uno de los lugares más bellos, hasta mediados del siglo XVIII, de los alcázares sevillanos.

No parece haber sido éste el único patio de crucero existentes en ellos. En rápidas exploraciones realizadas en donde estuvo el llamado ya en 1417 Alcázar viejo, en el solar en que se levantó más tarde la Casa de Contratación, frente a la puerta de Jerez, encontró el Marqués de la Vega Inclán huellas de un patio semejante [3].

[1] Estos restos de un importante palacio gótico, empotrado entre los de los alcázares musulmanes y el de don Pedro I, en cuyo solar debió de haber construcciones de los primeros — suponemos que el patio del Crucero es un resto, muy transformado, de ellas —, los dió a conocer el señor Lambert y aún esperan un estudio detenido. Falta, para vergüenza nuestra, una monografía detallada del alcázar sevillano. Muy resumida, es excelente la de Carriazo *(L'art gothique à Seville après la Reconquête*, apud *Études médiévales*, por Elie Lambert, III, Tolosa 1956, pp. 163-171). — Al describir Fr. Ginés de Ocaña, en el segundo cuarto del siglo XVII, el patio del palacio de al-Badīᶜ de Marrākuš, recién construído, dice que a «los quatro lados están quatro huertos de naranjos hondos, que están más de tres varas de el suelo, como los de la entrada del Alcáçar de Sevilla» *(Epítome del viage que hizo a Marruecos el Padre Fr. Francisco de la Concepción*, por Fr. Ginés de Ocaña, Sevilla 1675, p. 15. La aprobación es de 1646).

[2] Archivo del Alcázar, leg. 203, citado en *Sevilla monumental y artística*, por Gestoso, I, pp. 378, 393, 395, y 694-695.

[3] Citas de ese alcázar de los años 1417, 1434-1435, 1453, 1476, etc.: «casas en la puerta de Xerez, frente al Alcáçar viejo del Rey» (Arch. cat. Sevilla, leg. 77); casas en la collación de Santa María, frente a las atarazanas, y por delan-

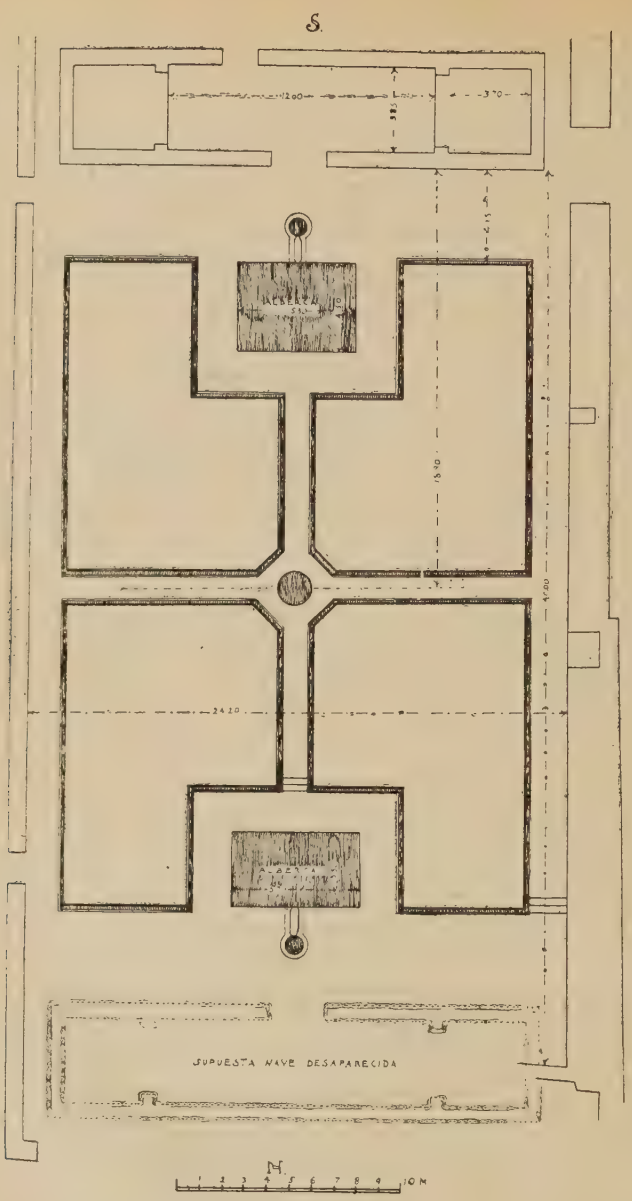
El patio del alcázar nuevo de Córdoba.

El año 1328 se empezó a construir el alcázar nuevo de Córdoba [1], edificio mal conocido hasta fecha reciente por su moderno destino de cárcel. De las cuatro torres que tuvo en los vértices de su perímetro cuadrangular, se conservan tres, cubiertas con bóvedas de crucería de arte gótico castellano. A la tradición musulmana andaluza pertenece, en cambio, su reducido baño.

El desalojo y reciente cesión de una parte del edificio a la ciudad, permitió descubrir, con motivo de las obras de limpieza y restauración dirigidas por el arquitecto municipal don Víctor Escribano, los restos de un gran patio rectangular de crucero. Medía 24,20 metros de ancho por unos 37,80 de longitud. Tenía sendas alberquillas — de 5,70 por 3,30 y 5,30 por 4,50,

te «la plaça y calle larga del alcáçar viejo» (Arch. cat. Sevilla, leg. 77): *Sevilla en el siglo XIII*, por Antonio Ballesteros, Madrid 1913, pp. CCLXXXVI CCCXXIX; *Sevilla en el siglo XV, Una relación inédita de la riada de 1434-1435*, por Juan de M. Carriazo, Sevilla 1941, p. 14. El alcázar nuevo sería el levantado por el rey don Pedro en 1364 y 1366, fechas que figuran en distintos lugares del edificio.

1 José de la Torre, *El Alcázar de los Reyes Cristianos (Bol. de la Real Acad. de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, a. III, 1924, p. 285). Don José de la Torre dice que se empezó a construir en 1327, pero el P. M. Fr. Thomás de Herrera, en su *Historia del Convento de San Agustín de Salamanca* (Madrid 1652), pp. 82-83, cita un privilegio otorgado por Alfonso XI, el 16 de febrero de 1328, a favor de los frailes de San Agustín de Córdoba, dándoles sitio, casas, huertas y la mitad de un caño de agua para que edificasen su convento, a cambio del solar en que habían comenzado a levantarlo y que el rey necesitaba para el alcázar nuevo que tenía proyectado. También parece que se tomaron para la construcción de este edificio las casas de don Gil Gómez de Sosa, Comendador mayor de León *(Anales eclesiásticos y civiles de la ciudad de Córdoba*, por don José Antonio Moreno Marín Velázquez de los Reyes, año de 1686, manuscrito que perteneció a don Rafael Ramírez de Arellano). El rey dió a Córdoba sesenta mil maravedises para la guarda de la tierra, empleados por su alcalde mayor Alfonso Fernández de Córdoba para la tenencia del castillo de Alcaudete y las obras del Alcázar cordobés, según escribía exculpándose el 3 de mayo de 1328, mientras asediaba Escalona (Rafael Ramírez de Arellano, *Historia de Córdoba*, IV, Ciudad Real 1920, pp. 90-91).



Córdoba. — Planta del patio del Alcázar nuevo.

respectivamente —, avanzando respecto a los lados menores, y dos andenes en sus ejes normales y otros dos bordeando los lados largos, solados los cuatro con losetas de barro cocido y piezas de cerámica vidriada formando pequeños canalillos en los bordes de los andenes que dibujaban la cruz. En el centro había una fuente circular con surtidor. Cerraba a sur el patio una nave estrecha y larga, de la que se encontraron restos de muros y cimientos, de 20,60 metros de longitud y 3,85 de ancho, con sendas alcobas en sus extremos, cuya solería estaba algo más elevada que la de la parte central, de la que las separaban pilastras, apeo probable de arcos. Habían desaparecido las construcciones del testero norte del patio, en el que se repetiría la nave con las alcobas del frontero. También es de presumir que a ambas naves precediesen sendos pórticos, según lo acostumbrado, para los que hay lugar [1].

En los muros que cierran los costados del patio, quedan huellas de su unión con los normales de los pórticos. Tal vez pudieran reconstruirse éstos, inspirándose en otros medievales cordobeses subsistentes, en los que hay arcos lobulados y de herradura. Estuvieron los pórticos, lo mismo que la parte superior de los muros que forman las alberquillas, solados de mármol, de cuyas losas se encontraron algunos restos. A ellas llegaba el agua, a través de canalillos de mármol, desde unas pequeñas fuentes circulares del mismo material, de forma semejante a las que realizan idéntica función en la alberca del patio de Comares de la Alhambra de Granada. Entre los andenes y las alberquillas quedan cuatro cuadros destinados a jardín; ignoramos si su nivel era el que ahora tienen, pocos centímetros inferior a los andenes, o estaba más bajo. Lo mismo el interior de la sala que los muros que cerraban el patio tuvieron zócalos con entrelazos curvos, ataurique y escudos en los que se ven castillos, leones y la banda de la Orden, creada por Alfonso XI; todo ello dibujado de rojo.

El del Alcázar nuevo de Córdoba es un ejemplar más que

[1] A la generosa amistad de don Víctor Escribano debo la publicación del plano adjunto. Si aún es tiempo, debería explorarse el subsuelo del patio en busca de la cimentación de las arquerías de los supuestos pórticos.

añadir al tipo de patio andaluz, rectangular, con pórticos tan sólo en sus lados cortos, ingreso a salas estrechas provistas de alcobas en sus extremos, andenes en cruz y cuatro cuadros de vegetación entre ellos. Demuestra el patio cordobés que su disposición, cuyos antecedentes almorávides quedaron registrados en páginas anteriores, era conocido en la Andalucía cristiana algunos años antes de que se levantasen los de Comares y Leones en la Alhambra.

Las pequeñas albercas en los testeros del patio aparecen en el del Castillejo, en la vega de Murcia, y, en época no muy distante de la del cordobés, en uno de los patios de la alcazaba de Málaga [1]. El del palacio almorávid de Marrākuš tiene una sola.

El patio de los Leones de la Alhambra de Granada.

Por muy conocido, huelga su descripción detallada. Es obra de Muḥammad V, como repetidamente pregonan sus inscripciones, levantada seguramente en el segundo período de su reinado (763-793/1362-1391). Tiene planta rectangular de 28,50 por 15,70 metros, galerías o pórticos en todo su contorno, sobre esbeltas columnas de mármol que soportan pilares de ladrillo, ocultos por arcos decorativos de yeso. De sus lados cortos sobresalen sendos y elegantes templetes de planta cuadrada, sostenidos también en columnas, que cobijan surtidores. En sus dos ejes, andenes o paseadores enlosados de mármol dibujan la consabida cruz. En el centro, doce leones muy estilizados, puestos en ruedo, sostienen una taza dodecagonal de mármol. Canalillos ahuecados en las losas de los andenes recogen el agua de los surtidores de las salas de las Dos Hermanas y Abencerrajes, de los de los templetes y de otros que hay en los pórticos situados tras ellos [2].

[1] Leopoldo Torres Balbás, *Excavaciones y obras en la Alcazaba de Málaga: 1934-1943* (Al-Andalus, IX, 1944, pp. 182-190).

[2] Leopoldo Torres Balbás, *El patio de los Leones,* (*Arquitectura,* XI, Ma-

Según el relato de Antonio de Lalaing, señor de Montigny, visitante de Granada en 1502, en los cuadros había seis naranjos que preservaban a las gentes del sol, y bajo los cuales no se sentía calor [1]. En 1808 plantóse en el mismo lugar un jardín, con paseos bordeados de rosales, jazmines, arrayanes y macizos de flores embalsamando el ambiente [2]. Las humedades producidas por su riego fueron causa de que se talase antes de mediar el siglo XIX. Al reparar el patio hace unos treinta años, volví a plantar naranjos para que animasen con su verdor perenne la fina arquitectura de sus arquerías.

Hoy los cuadros del patio de los Leones están muy pocos centímetros más bajos que los andenes en cruz. Las obras de saneamiento, realizadas en fecha anterior a la de la reparación indicada, borraron toda huella, en caso de que la hubiera, del nivel primitivo de dichos cuadros o arriates. Probablemente no diferiría mucho del actual.

Los patios de crucero y los riyāḍs en Marruecos.

Con la conquista de Granada por los Reyes Católicos y el triunfo del arte del Renacimiento termina la historia de los patios de crucero, lo mismo en la Andalucía musulmana que en la cristiana. Pero al otro lado del Estrecho de Gibraltar, en tierras marroquíes, prosiguió su empleo hasta nuestros días, con vitalidad y desarrollo bien distintos de la mortecina repetición de formas pretéritas que caracteriza su arte monumental desde el siglo XVI.

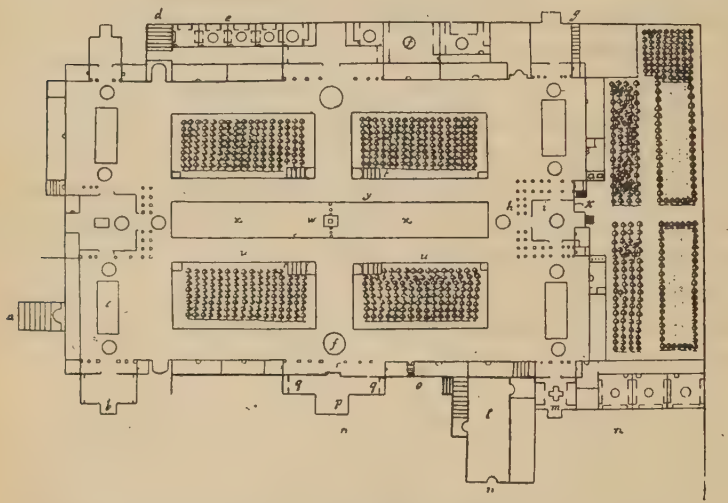
Patios de crucero hubo en el célebre palacio del Badīᶜ, en la alcazaba de Marrākuš, construído por el opulento monarca Aḥmad al-Manṣūr, conquistador del Sudán, de 1578 a 1593, y

drid 1929, pp. 3-11), y *El patio de los Leones de la Alhambra de Granada: su disposición y últimas obras realizadas en él* (Al-Andalus, III, 1935, pp. 173-178).

1 *Collections des voyages des souverains des Pays-Bas*, publicados por M. Gachard, tomo primero (Bruselas 1876), p. 206.

2 Girault de Prangey, *Monuments arabes et moresques de Cordoue, Sèville et Grenade* (Paris 1837).

demolido sistemáticamente por el sultán Muley Ismāʿīl en 1119/1707-1708 para borrar toda huella de la dinastía saʿdí. Conocemos su gran patio por un plano esquemático dibujado por Golius en 1622, y a través de varias descripciones [1]. Formaba



Marrāḳuš (Marruecos). — Plano esquemático de un patio del palacio de al-Badīʿ en el siglo XVII.

un rectángulo de unos 135 por 110 metros. De cada uno de sus lados más cortos sobresalía un pabellón de planta cuadrada, como en el patio de los Leones de la Alhambra de Granada y en el de la mezquita al-Qarawiyyīn de Fez. Entre ambos quioscos, en el eje longitudinal del patio, se extendía una alberca, estrecha y larga, de 90,40 por 21,70 metros, flanqueada por dos cuadros a cada lado, a nivel inferior, poblados de árboles frutales, arbustos decorativos y flores. En cada uno de los ángulos del patio había una alberquilla. Su suelo, lo mismo que el pavi-

[1] Publicó este plano Winders, *A journey to Mequinez*, p. 222, suponiéndolo equivocadamente de Mequínez; lo reproduce Ernst Kühnel, en *Die Islamische Kunst* (Leipzig 1929), p. 480, gr. 501.

mento de los andenes y paseos, estaba formado por piezas polícromas de cerámica barnizada (alicatados). Abundaban las tazas de fuentes, provistas de surtidores [1]. Al excavar sus ruinas, se ha visto que la profundidad de la alberca central era de 1,05 metros, y alrededor de 85 centímetros la de las pequeñas; los jardines estaban 1,90 a 2 metros más bajos que los paseos en torno [2].

Fray Francisco de San Juan del Puerto describe también un jardín en Mequínez, de «media legua de largo, que está quasi en figura cúbica, dividido en quatro quadros... en medio forman una Cruz dos calles tan espaciosas y anchas, que por cada una pueden correr sin embargo quatro ginetes» [3].

En Marrākuš también, no lejos de las ruinas de al-Badīʿ, en el centro del Qaṣr al-Nīl, parte la más importante de Dār al-

[1] Descripciones de al-Badīʿ, antes de su destrucción, se publicaron en las obras: *Misión Historial de Marruecos*, escrita por Fr. Francisco de San Juan de el Puerto (Sevilla 1708), lib. primero, cap. XIX (la descripción corresponde al reinado de Muley al-Walīd [1631-1636]); P. Matías de San Francisco, *Relación del viage espiritual y prodigioso... el venerable Padre Fr. Juan de Prado* (Madrid 1644), p. 52, verso; Fray Ginés de Ocaña, *Epítome del viage que hizo a Marruecos el Padre Fr. Francisco de la Concepción* (Sevilla 1675; la aprobación de 1646), pp. 15-16. Reproduzco la descripción de este último: «Lleuáronnos al quarto principal del Rey, que es donde se dió la embaxada, y es tan bueno, que por mucho que diga no será encarecerlo; es en quadro tan largo como ancho de vna carrera de cavallo, con dos calles por medio que hazen cruz, con quatro estanques de agua en medio, y cada vno a su lado. A los quatro lados están quatro huertos de naranjos hondos, que están más de tres varas del suelo, como los de la entrada del Alcáçar de Sevilla; y las calles son tan anchas, que pueden ir tres hombres a cavallo sin impedirse. En medio de donde hazía la Cruz, estava vna taça de jaspe redonda, labrada como concha, y ella muy fina, saliendo de ella agua para los quatro estanques; todo el suelo de azulejos muy finos, que parecía losa de Portugal. Enfrente de estas quatro calles estauan quatro cuevas, o salas, que vna se miraua a otra; las dos con dos portales con sus mármoles como los referidos, tan labrados los techos de las torres, como la media naranja del Alcáçar de Sevilla».

[2] P. Henry Koehler, *La Kasba saadienne de Marrakech, d'après un plan manuscrit de 1585 (Hespéris*, XXVII, 1940, p. 12). En el plano de 1585, reproducido por el P. Koehler, aparece muy borrosa la representación del patio.

[3] Fray Francisco de San Juan de el Puerto, *Misión historial de Marruecos*, lib. IV, cap. III; Marçais, *L'architecture musulmane d'Occident*, pp. 396-397; Henri Terrasse, *Maroc, Villes impériales*, Grenoble, 1937, pp. 150-152.

Majzan, construída en el siglo XVIII y completada en el XIX, hay un recinto cerrado, conocido por ᶜArṣat al-Nīl, jardín dividido en paseos que se cortan normalmente [1]. Tanto éste como el de Mequínez representan la ampliación del patio-jardín a superficies extensas, cerradas por muros e inmediatas a los palacios.

El patio-crucero difundióse por Marruecos en construcciones más modestas. Tal es la disposición de muchos de los *riyāḍs*, patios-jardines que existen en casi todas las viviendas urbanas de alguna importancia [2]. La mayoría están cruzados por andenes o paseos perpendiculares, solados de ladrillos o de azulejos, con pila y surtidor en su centro, y cuadros en los ángulos, en un plano inferior (a veces, la diferencia de nivel excede del metro), plantados de árboles, arbustos y flores. Algunos tienen pórticos abiertos por arcos todo alrededor; otros, tan sólo en los dos o en uno de sus lados menores.

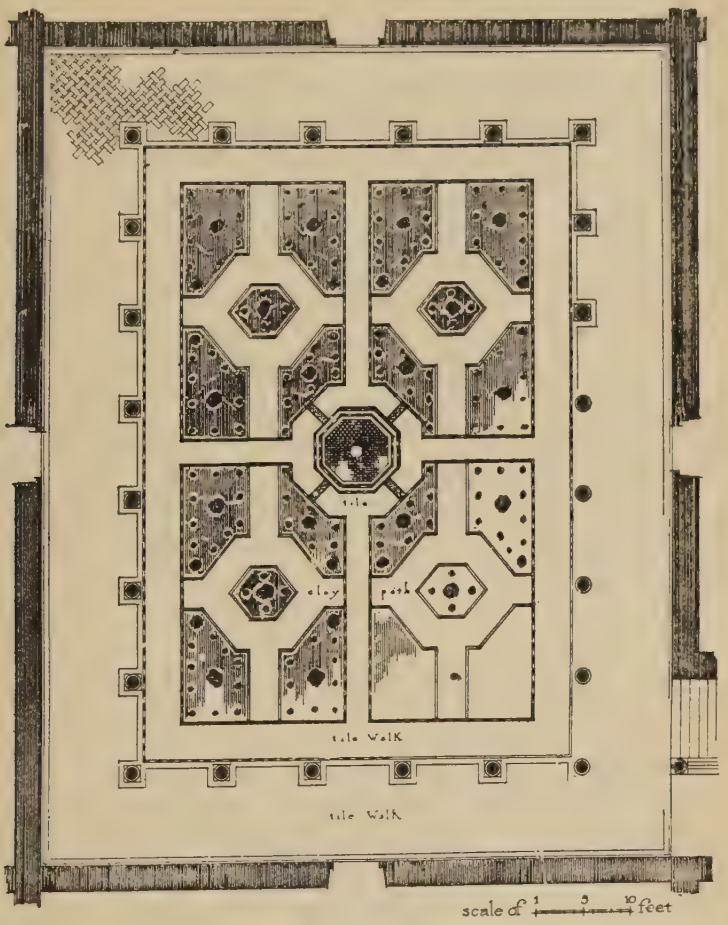
Los dos más largos pueden tener naves de habitaciones o estar limitados por muros de cerramiento. Hay patios en los que, siguiendo la disposición medieval, un pabellón cuadrado avanza respecto a uno de sus lados menores [3]. Su tradición ha perdurado hasta nuestros días, lo mismo en el norte de Africa que en Andalucía: un patio-crucero existe en el palacio de la

[1] Marçais, *L'architecture musulmane d'Occident*, p. 397.

[2] El nombre se empleaba en árabe hispánico, tal vez con significación no idéntica. En el *Repartimiento* de Mallorca se inventarían varios *riat vel ortus* intramuros, que pasaron a ser propiedad real, entre ellos un *ortus qui dicitur riat*, situado entre la Almudayna del Temple y la cerca urbana (Próspero de Bofarull, *Repartimientos de los reinos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, Barcelona 1856, páginas 62-63). El vocabulario de Pedro de Alcalá, recogido en Granada, traduce jardín por *riád*, plural *ariīda*. Según Gallotti, los marroquíes llaman actualmente *riad* a un jardín con andenes o paseos de fábrica, más elevados que los cuadros de vegetación, que se cruzan normalmente, en el interior de una vivienda, y a ésta, cuando tiene un jardín de tales características (Jean Gallotti, *Le jardin et la maison arabe au Maroc*, tomo segundo, París s. a., p. 14). Sabido es que *riyāḍ* ha dado en español *arriate*.

[3] Marçais, *L'architecture musulmane d'Occident*, p. 404; Gallotti, *Le jardin et la maison arabe ou Maroc*, tomo II, cap. X, pp. 12, 14, 16-18, 21-26, y láms. 58, 67, 72, 73, 75, 76, 78, 84 y 123.

Bahía, de Marrākuš, construído entre 1894 y 1900 [1] y otros



Sevilla. — Planta de un patio del convento de la Merced, actualmente Museo de Bellas Artes.

Plano de Ayne.

modernos en Sevilla, entre ellos los del exconvento de la Mer-

1 Marçais, *L'architecture musulmane d'Occident*, p. 397; Gallotti, *Le jardin et la maison arabe au Maroc*, t. II, láms. 108 y 111.

ced (actual Museo provincial de Bellas Artes), de la casa de los duques de Alba (Palacio de Dueñas) y de la nº 8 de la calle de Guzmán el Bueno.

En resumen, el patio-crucero surge en el Oriente medio por el deseo de introducir la vegetación disciplinada en el interior de la vivienda, a la que queda íntimamente unida. Los andenes o paseos de fábrica, cruzándose normalmente, prolongan la solería de las habitaciones y circundan los cuadros en los que la vegetación crece libremente. El nivel más bajo de los arriates favorece su riego, evita la humedad, no oculta la arquitectura del patio y sitúa flores y frutos a altura conveniente para su mejor disfrute [1]. El sentido de estas viviendas, en las que se pretende encerrar un trozo de naturaleza en la intimidad del hogar, es opuesto por completo al que inspira las modernísimas casas unifamiliares, cuyos muros exteriores se sustituyen por vidrieras para vivir en medio del campo ilimitado, con desprecio de la intimidad y del recato del hogar, tan caros hasta hoy a la civilización oriental. — L. T. B.

EL ŶĀMŪR DE ALCOLEA Y OTROS DE VARIOS ALMINARES

En España se han conservado algunos alminares, merced a su conversión en campanarios en templos cristianos [2]. La mayoría de los de las mezquitas levantadas en la Península serían pequeñas torres de pobre construcción y escasa solidez, sobrada para soportar el peso del almuédano, que subía a su terraza a

[1] Jardines en bajo, en lugar de disponerlos — con notoria ceguera para el arte urbano — más elevados que los paseos y calles en torno, debieron de hacerse en Madrid en la plaza de Oriente y en el paseo del Prado, con lo que no hubieran quedado ocultos los zócalos de los edificios que los rodean.

[2] Inventarié los alminares conservados en el artículo *Alminares hispanomusulmanes*, Universidad de Granada, Facultad de Letras, *Cuadernos de Arte*, 1939, 1941. A la lista hay que añadir los campanarios de las iglesias de Arche y Colmenar (Málaga).

llamar a la oración, pero no el de las campanas de bronce ni las vibraciones producidas por su volteo.

A medida que las tierras pobladas por los musulmanes pasaban a manos cristianas, las mezquitas, consagradas, convertíanse en iglesias y en torres-campanarios sus alminares. Pero, al sustituir la voz metálica de las campanas a la humana de los almuédanos para convocar y llamar a los fieles a la oración, hubo que hacer en los alminares obras de adaptación. Desmontóse el pequeño pabellón de refugio que casi todos tenían sobre la terraza, en su centro, y, prolongando los muros exteriores de la torre, se añadió un cuerpo en lo alto, abierto por huecos o ventanas para colocar las campanas. No subsiste, pues, ninguno de esos pabellones cuadrados que remataban los alminares y con ellos desaparecieron las cupulillas o tejados que los cubrían y el remate metálico de su coronación, llamado *ŷāmūr* en el Occidente islámico [1], reemplazado en las torres-campanarios por una cruz y una veleta. Para saber como era el *ŷāmūr* de las mezquitas hispánicas, había que acudir hasta hace poco a reproducciones medievales, a descripciones de geógrafos e historiadores y, sobre todo, a los alminares africanos, que en éste,

[1] En árabe magrebí *ŷāmūr* significaba 'extremo del mástil de la nave', acepción reprobada por los puristas, según los cuales dicho sentido se expresa en árabe clásico con la voz *al-qabb* (la cual, por otra parte, no es árabe y viene de *cabo:* cf. Dozy, *Supplément*, I, 297). —*Ŷāmūr* era en Occidente la barra con que terminaban las torres de mezquita, en la que se ensartaban bolas o manzanas doradas. Véase Dozy, *Supplément*, I, 212. En el *Vocabulista*, p. 81, se da como equivalencia de *sumitas*, y en la p. 618 (con la grafía *ŷāmūr)* tiene la equivalencia *turris* (Cf. ʿAbd al-ʿAzīz al-Ahwānī, *Alfāz magribiyya min Kibāb Ibn Hišām al-Lajmī fī laḥn al-ʿāmma*, tirada aparte de la *Maŷallat Maʿhad al-Maṭūtāt*, III, Cairo 1957, p. 35). (Nota de don Emilio García Gómez). — En Egipto, en el siglo XV, los alminares de las mezquitas remataban en una media luna, erguida sobre un mástil, según un viajero de ese país que visitó Granada en 870/1465-1466 y dice que el alminar de la mezquita mayor de Granada tenía por remate un gallo con las alas abiertas, llamado por las gentes *farrūŷ al-ruwāḥ* (gallo de viento) (G. Levi Della Vida, *Il regno di Granata nel 1465-66 nei ricordi di un viaggiatore egiziano*, en Al-Andalus, I, 1933, p. 322). Lo confirma la representación de esa mezquita que aparece en la pintura de la sala de las Batallas en el monasterio de El Escorial, copia de otra más antigua (Leopoldo Torres Balbás, *La mezquita mayor de Granada*, apud Al-Andalus, X, 1945, pp. 414-415).

como en otros muchos aspectos de los oratorios, eran réplica de los españoles. Pero hoy nuestra curiosidad puede quedar satisfecha, pues en fecha reciente ha ingresado en el Museo Arqueológico de Córdoba un pequeño *ŷāmūr*, tal vez único en la Península.

Se componían de una barra vertical de hierro, bien sujeta en la cúpula que cubría el pabellón o edículo levantado sobre la terraza del alminar, en la que se ensartaban una, dos, tres o cuatro esferas de cobre, bronce o latón, de tamaño decreciente de abajo arriba, doradas y plateadas. Entre allas colocábanse manguitos del mismo metal, según se ha podido ver en el *ŷāmūr* de Alcolea descrito a continuación; no los hay en el del alminar de la Kutubiyya de Marrākuš, único hasta ahora detalladamente descrito. La barra o mástil solía terminar en otro ornamento metálico.

Ignórase si las bolas del *ŷāmūr* respondían a alguna razón religiosa o mágica. El *Qirṭās* alude a un talismán de cobre amarillo, en el que había manzanas, existente en la mezquita Qarawiyyīn de Fez. Decíase que impedía a las serpientes entrar y y criar en la mezquita; si alguna entraba, era descubierta y matada [1]. León el Africano alude al ambiente mágico que existía en torno a las bolas del *ŷāmūr*, al describir el del alminar de la mezquita de la alcazaba de Marrākuš, que el pueblo no consintió quitar, por estimar su supresión de mal agüero [2].

El ŷāmūr de Alcolea (Córdoba).

Procede este *ŷāmūr* del cortijo del Chanciller, en las inmediaciones de Alcolea, en donde lo encontró sirviendo de remate a una torre, ensartadas sus piezas en una vieja veleta de hierro, don Félix Hernández Jiménez. Su material es bronce o latón. Compónese de una peana y de cuatro esferas o bolas huecas sobre

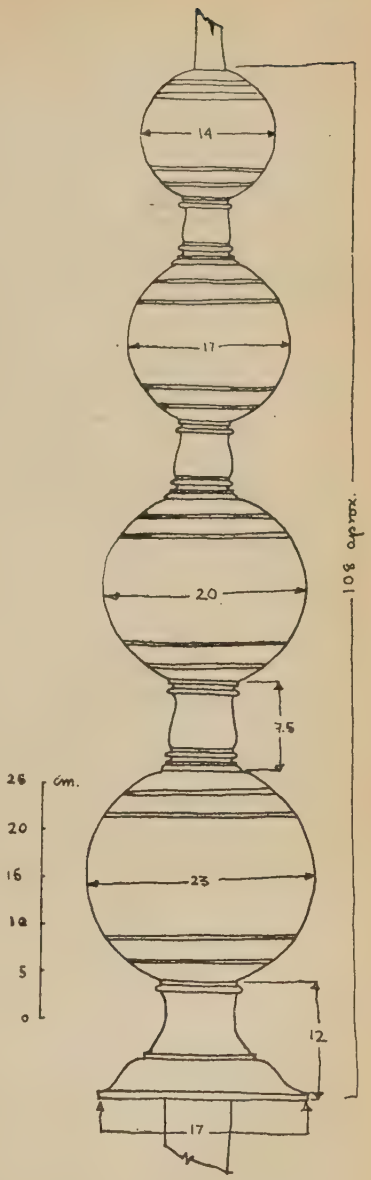
[1] *Qirṭās*, trad. A. Huici (Valencia 1918), pp. 55-56.

[2] *De la Descripción de Africa*, por Juan León Africano, Tetuán 1952, pp. 69-70; *Description de l'Afrique*, edic. Épaulard, París 1956, p. 104.

ella, de dimensiones decrecientes de alto abajo, de 23, 19, 16 y 14 centímetros de diámetro, respectivamente. Separan las bolas manguitos o piezas cilíndricas huecas, con molduras en sus extremos, de 7,5 centímetros de altura y 6 de diámetro. La altura total es, aproximadamente, de 108 centímetros. Los lugares donde se remacharon las chapas que forman las bolas, señálanse por pequeñísimas molduras en el sentido de los paralelos.

Tal vez este *ŷāmūr* estaría en lo alto del alminar de la mezquita de Alcolea.

Es probable que el caso de la villa cordobesa no sea único y que remates de alminares se aprovecharan en otros lugares en edificios religiosos o civiles. El alminar, convertido en torre de campanas, de la iglesia de San Juan de los Reyes de Granada tiene en lo alto un vástago vertical terminado en una cruz de hierro y bajo ella tres esferas metálicas, de diferente diámetro, ensartadas en la forma de costumbre. Tan sólo después de examinado desde lugar cercano podría decirse si se trata de un *ŷāmūr*, aprovechado al construir el cuerpo de campanas en el siglo XVI y santificado al coronarlo con el más alto símbolo cristiano, o de la persis-



Córdoba. — Museo Arqueológico provincial. *Ŷāmūr* procedente de Alcolea.

Dibujo de Juan Julio Fernández.

tencia de una forma tradicional, después de la conquista de la ciudad.

Don Samuel de los Santos, benemérito director del Museo Arqueológico de Córdoba, me dice que la torre octogonal de la iglesia mudéjar de San Nicolás de la villa, de esa ciudad, tiene también un remate en forma de *ŷāmūr* coronando el pabellón cuadrado que se levanta sobre su terraza, según la disposición tradicional islámica.

El ŷāmūr del alminar de la mezquita mayor de Córdoba.

El monumental alminar de la mezquita mayor de Córdoba, construído por ʿAbd al-Raḥmān III en 340-341/951-952, sirvió de modelo a los posteriores del Islam occidental, entre otros a los tres almohades, no menos monumentales, de la mezquita mayor de Sevilla, de la Kutubiyya de Marrākuš y de la torre de Ḥasan en Rabat. Es probable que el *ŷāmūr* del alminar cordobés fuera a su vez modelo de muchos. La descripción más antigua que de él poseemos es la de Idrīsī, de poco antes de mediar el siglo XII. Dice que por encima de la cúpula que cubría el pabellón alto del alminar, había tres manzanas (o bolas) de oro y dos de plata, y hojas de lirio. La mayor pesaba sesenta libras de las usadas para el peso del aceite [1]. Al-Ḥimyarī se refiere a las mismas cinco manzanas, tres de oro y dos de plata, y a una serie de hojas metálicas lanceoladas. La mayor de aquellas podía contener 60 *riṭl* de aceite [2].

Complementa las anteriores noticias Ibn Baškuwāl (494-578/1101-1183). Las conocemos a través de Maqqarī. Dice este, siguiendo al primero, que en lo alto del alminar cordobés, sobre su cúpula, había tres famosas manzanas, las dos extremas de oro puro y de plata la intermedia. Cada una de ellas medía tres y medio empanes de circunferencia (77 centímetros);

[1] *Idrīsī*, edic. Dozy y de Goeje, texto, p. 212; trad., p. 262.

[2] E. Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique au moyen age d'après le Kitāb ar-Rawḍ al-Miʿṭār* (Leiden 1938), texto, p. 156; trad., p. 187.

las rodeaba una doble fila de seis hojas de lirio, en forma muy elegante. Remataba el vástago en que estaban ensartadas las manzanas en una pequeña granada de oro puro, cuya altura era de un codo (unos 47 centímetros), poco más o menos. Ibn ʿIḏārī afirma que en la punta del mástil figuraba la fecha escrita

La ciudad de Córdoba desde la orilla izquierda del Guadalquivir, según un sello de la ciudad del siglo XIV.

Interpretación de J. Caro Baroja.

en oro. Según Ibn Baškuwāl, se tenía a este *ŷāmūr* por obra portentosa [1].

1 Maqqarī, *Analectes*, I. pp. 360 y 370 y *The history of the Mohammedan dynasties in Spain*, adapt. Gayangos, vol. I (Londres 1840), p. 224, e Ibn al-Jaṭīb, *Aʿmāl*, edic. Lévi-Provençal, p. 43. La cita de Ibn ʿIḏārī procede de un manuscrito del *Bayān* diferente del utilizado por Dozy en la anterior edición, publicado por Colin y Lévi-Provençal (Leiden 1951, t. II, p. 228). En él se llaman granadas a las manzanas; en lugar de las hojas de lirio alúdese a una azucena exagonal de oro puro, situada entre la última de las tres granadas y la pequeña. El

En sellos de cera de Córdoba de los siglos XIV y XV — uno de ellos cuelga de un documento de 1360 —, en los que se reproduce la vista de la ciudad desde la orilla izquierda del Guadalquivir, se representó sintéticamente el alminar con

La ciudad de Córdoba desde la orilla izquierda del Guadalquivir, según un sello de la ciudad del siglo XV.

Interpretación de J. Caro Baroja.

tres bolas coronando la cúpula de su pabellón de refugio sobre la terraza [1].

peso de cada una de las primeras era, según dicho texto, de un quintal o poco menos, y su circunferencia, de tres codos y medio (1,65 metros, aproximadamente; su diámetro, 52 cms.): E. G. G., *Una descripción desconocida del alminar de la mezquita de Córdoba*, en *Al-Andalus*, XVII, 1952, pp. 399-400.

[1] El doc. de 1360 con el sello, en el archivo de la Casa Medinaceli. De éste y de otro posterior existen vaciados en el Museo Municipal de Córdoba (Adolfo

Probablemente el *ŷāmūr* cordobés debió de caer a consecuencia de un terrible huracán y terremoto ocurrido en 1589, si antes no se desmontó para adaptar la parte superior del alminar a las necesidades cristianas. De 1593 a 1653 fué demolida por ruinosa esa parte alta.

El ŷāmūr del alminar de la mezquita de al-Qarawiyyīn de Fez.

El alminar de esta mezquita de Fez se construyó, según el *Qirṭās*, de 344 a 345/955-956, es decir, poco después del de Córdoba. En lo alto de la torre colocáronse pequeñas manzanas doradas y sobre ellas la espada del imām Idrīs ben Idrīs, fundador de la ciudad, para obtener su bendición [1].

El ŷāmūr del alminar de la mezquita mayor almohade de Sevilla.

Construída la mezquita mayor de Sevilla por los almohades, procedióse a levantar su alminar (la Giralda). Al regreso de la victoria de Alarcos (591/1195), el monarca Yaʿqūb al-Manṣūr mandó fabricar, durante su estancia en Sevilla, las manzanas de coronación del alminar recién terminado. Fueron construídas y elevadas hasta lo alto por el maestro Abū-l-Layṯ al-Ṣiqillī (el Siciliano). Empotrada una gran barra de hierro de 120 arrobas de peso en la linterna, se ensartaron en ella tres grandes bolas y otra más pequeña, fabricadas en presencia del tesorero real, en

Herrera, *Sello de Córdoba de mediados del siglo XVI*, apud *Bol. de la Soc. Española de Excursiones*, t. I, 1893-1894, pp. 182-184, y Rafael Ramírez de Arellano, *Sello de Córdoba del siglo XIV*, apud *Bol. de la Soc. Española de Excursiones*, t. I, pp. 8-12). Se reproducen ambos sellos en la p. 333, fig. 214, del t. IV de la *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal (Madrid 1950), *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba*, por E. Lévi-Provençal, y en la p. 20, fig. 1 de la obra *El arte árabe español hasta los almohades, Arte mozárabe*, por Manuel Gómez-Moreno, «Ars Hispaniae», tomo tercero (Madrid 1951).

1 *Qirṭās*, trad. Huici, p. 54.

cuyo dorado se emplearon 7.000 mizcales grandes ya^{c}qūbíes. La mayor estaba formada por doce gajos, de cinco palmos de altura cada uno. La mediana, la del centro, según el *Qirṭās*, no pudo entrar por la puerta del almuédano, por lo que hubo que quitar parte de su batiente de mármol para darla paso. La ceremonia de la colocación de las bolas, a la que asistieron el monarca, rodeado de la corte, y gran concurrencia del pueblo sevillano, tuvo lugar entre grandes muestras de alborozo, a fines del mes de rabī^{c} segundo del año 594 = 10 de marzo 1198. Al quitar, una vez colocadas las manzanas, las fundas de lino que las protegían, el brillo del oro puro casi deslumbraba la vista; resplandecían tanto que semejaban las estrellas del zodíaco [1]. Se las veía «de más lejos de una jornada» [2].

Las brillantes bolas del *ŷāmūr* causaban la admiración de musulmanes y cristianos. De la de los últimos queda expresivo testimonio en la *Primera Crónica General:* «Et ençima della (de la torre) están quatro mançanas alçadas una sobre otra; tan grandes et tan de grant obra et de tan gran nobleza son fechas, que en todo el mundo non podríen ser otras tan nobles ni tales: la de somo es la menor de todas; et luego la segunda que está so ella es mayor, et muy mayor la terçera. Mas de la quarta non podemos retraer, que es tan grant et de tan estraña obra que es dura cosa de creer a qui lo non viese; ésta es toda obrada a canales, et las canales della son doze, et ay en la anchura de cada canal cinco palmos comunales; et quando la metieron en

[1] Descripción del historiador, contemporáneo de la colocación del *ŷāmūr* de Sevilla, y probable asistente a la ceremonia, Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, publicada por el P. Melchor M. Antuña en *Sevilla y sus monumentos árabes* (El Escorial 1930), pp. 114 y 119-121. Véase también *Rawḍ al-qirṭās*, edic. Tornberg, p. 151; trad. Beaumier, p. 323; trad. Huici, p. 234. Según esta obra, el peso del vástago en el que estaban ensartadas las bolas era de 40 arrobas y en el dorado de ellas se gastaron 100.000 dinares de oro. En el dorado de las bolas del *ŷāmūr* del alminar de la mezquita que el sultán Abū-l-Ḥasan hizo construir, a fines de la primera mitad del siglo XIV en al-^{c}Ubbād, junto a Tremecén (Argelia), se emplearon 350 dinares de oro. La mayor de las bolas tenía 1,50 metros de diámetro *(Le Musnad d'Ibn Marzuḳ*, por E. Lévi-Provençal, apud *Hespéris*, V, 1925, p. 67).

[2] *Crónica dsl Sancto Rei don Fernando* (Salamanca 1540), cap. LXXII, según cita del P. Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes*, p. 114, n. (1).

la villa non pudo caber por la puerta, et ovieron a tirar las puertas et a ensanchar la entrada; et quando el sol fiere en ella, resplandeçe como rayos muy lozientes más de una jornada» [1].

En el año 1356 rota, a consecuencia de un terremoto, la barra que sostenía las cuatro bolas, cayeron éstas a tierra con enorme estrépito y hendióse la torre, perdido para siempre su brillante remate. El rey don Pedro dejó en su testamento de 1362 tres mil doblas de oro castellanas para reparar la desmochada torre [2].

El ŷāmūr del alminar de la Kutubiyya de Marrākuš.

Réplica del desaparecido *ŷāmūr* sevillano será el que aún se mantiene enhiesto sobre el alminar de la Kutubiyya, la vasta mezquita almohade de Marrākuš. Ambas coincidían en tener un grande y pesado vástago de hierro y en el número de bolas en él ensartado — cuatro en ambas —.

Del *ŷāmūr* del alminar de la Kutubiyya se ha publicado detallada y precisa descripción [3]. Su vástago de hierro es comparable por su grueso al mástil de un navío. Tiene de longitud, desde que penetra en la cúpula que cubre el pabellón del alminar hasta la punta del remate piriforme, dorado, terminado en punta, 7,80 metros. El mástil queda oculto, desde su parte inferior hasta la altura de 96 centímetros, a la que comienza la mayor de las bolas, en un manguito de cobre en cuya parte media hay una pequeña esfera, apenas visible desde el suelo, de un metro de circunferencia. Seis con seis centímetros tiene la mayor y 1,92 metros de diámetro. Está formada por planchas de cobre remachadas, veintiséis verticales y dos correspondientes a los casquetes inferior y superior. La bola siguiente tiene

1 *Primera Crónica General*, edic. Menéndez Pidal, I (Madrid 1955), páginas 768-769.

2 Biblioteca de Autores Españoles, t. LXVI, *Crónicas de los Reyes de Castilla*, t. I (Madrid 1875), año VII, 1356, cap. VI, pp. 473, 594 y 607.

3 Jean Galloti, *Le lanternon du minaret de la Koutoubia a Marrakech (1194-1197 J. C.)*, apud *Hespéris*, III, 1923, pp. 37-68.

aproximadamente la mitad de las dimensiones de ésta y se compone, lo mismo que la tercera, de dos semiesferas remachadas. Cubre el cobre del *ŷāmūr* una capa de oro casi intacta. A fines del siglo pasado fué necesario repararlo y sustituir por otras nuevas las dos bolas mayores y el vástago de hierro [1].

En el vástago del *ŷāmūr* de los alminares de casi todas las mezquitas del Magrib y de no pocas *qubbas* y *zāwiyas* hay una, dos, tres o cuatro bolas ensartadas. El caso más frecuente es el de tres.

Los manguitos o piezas cilíndricas huecas que recubren el vástago de hierro entre las bolas, se conservan en muy pocos ejemplares, entre ellos en la mezquita Bermeja *(Ḥamrā')* de Fez [2]. Las bolas del alminar de la mezquita mayor de Argel se mencionan con elogio en la inscripción conmemorativa de este edificio [3]. La media luna que corona las torres de algunas mezquitas argelinas, procede de la época turca [4].

Hace siglos que del ambiente urbano español desaparecieron los *ŷāmūres* que durante varios, destacadas sobre el cielo sus manzanas de tamaño decreciente, dominaron desde lo alto de los alminares el caserío de las ciudades. Aunque pequeño detalle no parece impertinente evocarlo, con motivo del hallazgo del *ŷāmūr* cordobés, para ayudar a reconstruir su aspecto.— L. T. B.

[1] Gallotti, que dirigió la restauración del alminar en 1921-1922, describe detalladamente en el artículo citado las obras hechas en dicha ocasión, como siempre debería de hacerse en casos análogos. La restauración se hizo dejando bien diferenciada la obra moderna de la antigua, con ejemplar criterio, tanto artístico como arqueológico.

[2] Pueden verse abundantes alminares de Fez y alguno de Taza coronados por *ŷāmūres*, en la obra de Boris Maslow, *Les mosquées de Fès et du Nord du Maroc* (París 1937). En Tremecén, en la de Marçais, *Les monuments arabes de Tlemcen*, p. 265 y siguientes. Y en Marrākuš, en *Sanctuaires et forteresses almohades*, por Henri Basset y Henri Terrasse (París 1932), fig, 114 de la p. 300 y pp. 393-439.

[3] *Corpus des Inscriptions arabes de l'Algérie*, I, pp. 6 y 7, según cita de William y Georges Marçais, *Les monuments arabes de Tlemcen*, París 1903, p. 46.

[4] *Ibidem*.

ÍNDICE DE LUGARES [1]

Africa, 48.
al-Andalus, 34, 36.
Alarcos, 57.
Albayda (río), 2.
Alcira, 3, 12; arrabal de Santa María, 12.
Alcolea (Córdoba), 1, 50, 52, 53; cortijo de la Chancillería, 52.
Almería: mezquita mayor (iglesia de San Juan), 23.
Andalucía, 44, 45, 48.
Argel: mezquita mayor, 50.

Bagdad, 31; palacio, 31, 32.
Bernisa (monte), 2, 5, 10.

Cádiz, 14.
Cañolas (río), 2.
Castillejo (el), palacio, 1, 2, 21, 34, 35, 44.
Córdoba, 55, 56, 57; alcázar nuevo, 41, 42, 44; alminar, 54; Museo Arqueológico, 26, 52-54; puerta de San Esteban en la mezquita mayor, 21; torre de San Nicolás, 54.

Egipto, 34.
El Cairo, 25.
España, 50.

Fez: mezquita al-Qarawiyyīn, 46, 52, 57; mezquita Bermeja (al-Ḥamrā'), 60.
Francia, 7.

Gibraltar (estrecho de), 34, 45.
Granada, 29, 45; Alhambra, 17, 22, 43; Generalife, 29; iglesia de San Juan de los Reyes, 53; Mawrūr, 22, 26; patio de Comares, 43, 44; patio de los Leones, 29, 44-46; sala de las Dos Hermanas y de Abencerrajes, 44.
Guadalquivir (río), 55, 56.
Guardamar (río), 2.

Ifrīqiya, 36.
Irán, 30, 32.
ʿIrāq, 30, 33.

Jaén, 8.
Játiva *(Šāṭiba)*, 1-11, 14-21, 25, 28; alhóndigas, 9; almudí, 9; arrabal, 6; arrabal de las Barreras, 9; arrabal de San Juan, 7; baño, 12, 13; calle de los Alatares (Especieros), 8; calle de Moncada, 8, 12, 16; calle de San Francisco, 13; calle del Vallés, 16; castillos, 4, 5, 7, 10-12; Correjería, 8; Exerea, 6; Foveal, 6; iglesia de Ntra. Señora, 10; iglesia de San Ono-

[1] En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la REVISTA. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

fre, 11; iglesia de Santa Ana, 10; iglesia de Santa Tecla, 9; iglesia mayor, 9; mezquitas, 9; mezquita del Arrabal, 6; monasterio de Santa María Magdalena, 12; morería o cercado de San Juan, 9; museo municipal, 1, 12, 15, 17-20; palacio de Pinohermoso, 1, 2, 12, 14-29; plazas, 8; plaza del Mercado, 8; plaza de Emilio Castelar, 13; puerta de Cocentaina, 7, 8, 11; puerta de los Baños, 7, 8, 13; puerta del Puig, 7, 8; puertas de Valencia, de Santa Ana, del León, de Ferrería, de Santa Tecla y de San Jorge, 7, 8; Santa Magdalena, Montsant o Montesanto, 12, 13; torres Bisquert, Capella, Civo, Meilá, Barreta, Portaferrisa, Figuera y Barrera del Castillo, 11.
Júcar (río), 2, 12.

León el Africano, 52.

Magrib, 22, 36, 60.
Málaga: alcazaba, 21, 22, 44.
Marrākuš, 23, 24, 33, 59; alcazaba, 45; alminar de la Kutubiyya, 59; *ʿArṣat al-Nīl*, 48; *Dār al-Majzan*, 47, 48; Kutubiyya, 29, 33, 52, 54; mezquita almohade (véase Kutubiyya), 59; mezquita de la Alcazaba, 52; museo arqueológico, 21; palacio almorávid, 33, 34, 44; palacio de la Bahía, 48-49; palacio del Badīʿ, 45, 46; *qaṣr al-Nīl*, 47; *qubbat* Barūdiyyīn, 23, 24, 26.
Marruecos, 7, 33, 45, 48.
Mequínez, 47, 48.
Mértola (Portugal), 26.
Monteagudo (castillo de), 1, 34, 35.
Murcia, 1, 7, 35, 44; baño, 2.

Orihuela, 26.

Península Ibérica, 8, 34, 50, 52.
Persia, 33.
Priene, 8.

Qalʿa de los Banū Ḥammād (Argelia), 25.

Rabat: torre de Ḥasan, 54.

Sāmarrā (ʿIrāq), 27, 28; palacio de Balkuwārā, 30-32.
San Felipe (véase Játiva).
Sedrata (Argelia), 25.
Sevilla, 37, 49, 57; alcázar, 21, 37; alminar de la mezquita mayor (la Giralda), 54, 57; casa de Contratación, 40; casa de los Duques de Alba (palacio de Dueñas), 50; casa nº 8 de la calle de Guzmán el Bueno, 50; exconvento de la Merced (museo de Bellas Artes), 49, 50; patio del Crucero, 37, 38; patio del Yeso, 21; puerta de Jerez, 40.
Silves (Portugal), 26.
Sudán, 45.

Tigris (río), 30.
Tozer (Túnez), mezquita, 22.
Tremecén (Argelia), 25; *maqṣūra*, 25; mezquita mayor, 21, 25, 26.
Túnez, 34, 37; parque de Ra's al-Ṭābiya, 37.

Valencia, 4, 5, 8, 9.
Vinaroz, 26.

Zahariche (Ṣuhayrîŷ), acequia de, 36.

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

ʿAbd al-Raḥmān III, 54.
Abu Isḥāq Ibrāhīm ben Yūsuf ben Tāšufīn, 10.
Abū-l-Layṯ al-Ṣiqillī *(el Siciliano)*, 57.
Abū Yūsuf Yaʿqūb, 7.
Adorne (Anselmo), 37.
Aḥmad al-Manṣūr, 45.
al-Fatḥ ibn Jāqān, 10.
al-Ḥimyarī, 54.
al-Muntaṣir, 30.
al-Mustanṣir, 36.
al-Mustanṣir bi-llāh, 31.
al-Mutawakkil, 30.
al-Qādir, 5.
Alfonso X, 7, 39.
Alfonso XI, 39, 43.
ʿAlī ibn Yūsuf, 33, 34.
Amador de los Ríos, 15.
Archiduque, 9.

Boix (Vicente), 15.
Bustinduy (J. Mª), 23.
Byne (A.), 49.

Carlos V, 39.
Caro (Rodrigo), 37.
Caro Baroja (Julio), 55.

Desclot, 5.

Escolano, 10.
Escribano (Víctor), 41.

Felipe II, 39.
Felipe V, 9.
Fernández (Juan Julio), 53.

Golius, 45.
Gómez-Moreno, 35.

Hernández Jiménez (F.), 38, 52.
Herzfeld, 30-32.

Ibn Baškuwāl, 54, 55.
Ibn ʿIḏārī, 55.
Ibn Jāfaŷa, 10.
Ibn Jaldūn, 37.
Ibn Jallikān, 3.
Ibn Saʿd ibn Mardanīš (el rey Lobo o Lope), 35.
Idrīs ben Idrīs, 57.
Idrīsī, 4, 54.

Jaime I, *el Conquistador*, 2-6, 11, 12, 28.
Jaime II, 8.

Laborde, 12-16.
Lalaing (Antonio de), señor de Montigny, 45.

Llorente, 15.

Maqqarī, 54.
Marçais, 32.
Marqués de Marcarolles, 14.
Meunié (J.), 24-33.
Muḥammad V, 44.
Muley Ismāʿīl, 46.
Muntaner, 5.

Ortiz de la Torre Ripollés (M.), 21.

Padilla (María), 37, 40.
Pedro I, 39, 59.
Pedro IV, 11.

Ramírez de Arellano (L.), 20.
Reyes Católicos, 45.

San Juan del Puerto (fray Francisco de), 47.
Sancho (Infante don), 7.
Santos (Samuel de los), 54.

T. B. (L.), 1, 29, 50, 60.

Vega Inclán (Marqués de la), 40.
Viciana (Martín de), 7, 9.

Yaᶜqūb al-Manṣūr, 57.

Zurita, 3.

VARIEDADES

PRIMER CENTENARIO DEL NACIMIENTO DE DON JULIÁN RIBERA TARRAGÓ

El 19 de febrero de 1858 nació en Carcagente (Valencia) don Julián Ribera Tarragó. Algunos diarios y algunas revistas nacionales de periodicidad más frecuente que la nuestra han recordado ya piadosamente la fecha, y han publicado semblanzas bio-bibliográficas del maestro glorioso. Nosotros también queremos celebrar cordialmente este centenario. Pero en la casa donde se redacta Al-Andalus, que era su casa, en la que se conservan sus libros y sus cartas, en la que todos los días vemos su retrato y en la que también todos los días — y esto es mucho más importante — intentamos proseguir su esfuerzo y guiarnos por las normas científicas y morales que él nos dejó vigorosamente trazadas y por él escrupulosamente vividas, no es necesario que refresquemos en nuestra memoria ni en la de nuestros lectores lo que la obra de don Julián Ribera representa en la historia de la ciencia española y en la evolución del arabismo hispánico. Vivimos en su trayectoria y seguimos girando fielmente en la órbita que su talento dibujó. Sus enseñanzas no son para nosotros un pasado, sino que están incorporadas al fluir de nuestro presente, al que impulsan hacia adelante. Dichas enseñanzas son nuestra vida. Nos sentimos orgullosos de ser sus herederos directos y de creernos capaces — sean cualesquiera las vicisitudes o las diferencias de nivel que los tiempos imponen — de seguirlas transmitiendo a los que vienen detrás, no como un peso muerto, sino como semillas que todavía llevan en sí el germen de espléndidos frutos.

El documento más importante sobre la significación de Ribera dentro de nuestra escuela sigue siendo el magnífico estudio con que don Miguel Asín prologó en 1928 los dos preciosos volúmenes de las *Disertaciones y Opúsculos* del maestro, cuya edición le fué ofrecida ese año en filial homenaje. Dentro de estas mismas páginas puede verse también la necrología publicada al frente de nuestro segundo volumen. Situado entre otros dos hombres geniales — Codera y Asín —, ambos de inmenso valor científico, aunque de tipo diferente, pero que acaso carecían los dos del robusto temple vital de Ribera, éste los sostuvo a ambos. Uno de nosotros suele ver en Ribera el tronco de nuestra escuela, de la que Codera sería la honda y nutricia raíz y Asín la flor perfecta y exquisita.

Era Ribera un talento genial, no tanto — con ser ya mucho — por las realizaciones concretas en que cristalizó su obra, sino por lo que el verdadero talento tiene de manantial inagotable, de posibilidad permanente, de capacidad infinita para la adaptación, la intuición y la creación, de acicate eficaz y de ingeniosidad perpetua. Por eso los biógrafos han ponderado siempre aquella rara clarividencia suya que lo mismo le permitía sondear con atrevidas hipótesis históricas los abismos del pasado, que cultivar epistolarmente sus naranjales o idear una reforma de la escritura árabe. Era no sólo inteligente, sino también lo que en español se llama «listo», y como además, era fundamentalmente bueno, y noble, y — en el recto sentido de la palabra — orgulloso, y desprendido, no es extraño que su influencia rebasara con mucho las fronteras de la pura ciencia. Era un sabio; pero también era mucho más que un sabio.

Su característica esencial como hombre de ciencia es que jamás se dedicó a la ciencia muerta ni a la perfecta pero inútil erudición que nace en los archivos para morir a poco otra vez en ellos. Su ciencia era viva, centelleante, incitante, dinámica. Encendía el entusiasmo y excitaba la polémica. Ningún punto necrósico queda en su obra. Del mismo modo que la tesis de Asín sobre las influencias islámicas en Dante ha encontrado, con alguna limitación, la comprobación incontrovertible, así también las hipótesis de Ribera sobre la preexistencia de una lírica andaluza romanceada, base de la poesía estrófica hispano-musulmana y en relación estrecha con el alborear de la canción popular en lenguas romances, son el subsuelo ideológico donde

ha podido brotar el ya famoso descubrimiento de las *jarŷas* mozárabes. Redactar el inventario de la actual vitalidad de las demás tesis de Ribera estaría fuera de propósito y no es de este momento. Baste dejar consignada nuestra seguridad de que aún aquellas teorías suyas que hoy aparecen menos en boga y más abatidas levantarán la cabeza cuando menos se piense.

Norma también esencialísima de la enseñanza de Ribera, y escrupulosamente observada entre nosotros por encontrarla insustituíble, fué el limitar la actividad de su escuela al estudio del Islam español y de sus entronques, y, todo lo más, a la investigación de los antecedentes orientales necesarios para que el Islam español sea inteligible. Nuestro arabismo es, pues, por esencia un arabismo «a caballo», un arabismo «fronterizo», aparte de ser un arabismo «entusiasta»; tres puntos esenciales que AL-ANDALUS intenta siempre llevar adelante. No aspiramos a hacer la competencia a los árabes en su propio campo, sino que cultivamos el nuestro, aunque practiquemos la ley de la hospitalidad con los árabes o con los orientalistas extranjeros que de buena fe quieran venir a ayudarnos en nuestra labor. No negamos la utilidad de los «arabófonos» y hasta los deseamos entre nosotros; pero, por esencia y voluntad, no somos «arabófonos», sino «arabistas españoles».

Algún día querrá emprender alguien la historia del arabismo español contemporáneo, y entonces, con más distancia, se verá lo que en él representó Ribera y lo que fué su espiritual conjunción con don Miguel Asín, quien en determinados aspectos fué la culminación esplendorosa de nuestra actividad. Algún día también se entenderá— y, si no, peor para quien no lo entienda — lo que en España significa la creación de una verdadera escuela científica, con tradición viva y con continuidad perfecta, a veces negadas o censuradas por quienes no comprenden que haya personas que, tanto en la vida privada como en la científica, nos gloriemos de tener padre conocido. Por hoy baste dejar constancia en nuestras páginas de esta conmemoración que para nosotros no es una sorpresa, o, mejor dicho, sí lo es en el sentido de que nos sorprende ver cómo cumple cien años una memoria que nos acompaña siempre y a la que siempre encontramos perennemente joven.

N. DE LA R.

MANUSCRITOS ÁRABES EN LA INQUISICIÓN GRANADINA (1582)

Son tan escasas las noticias que tenemos de antiguos manuscritos árabes en España, que cualquiera sobre ellos vale la pena de fijarla en letras de molde. Vamos hoy a ofrecer a los lectores una lista de los códices que se hallaban en 1582 en el Santo Oficio de Granada.

Escribieron los Inquisidores de allí a la Suprema en 28 de marzo de 1582 una carta en la cual, entre otras cosas, les decían lo siguiente: «los libros arávigos que estavan en la pieza donde están los libros proybidos y mandados recoger... y se hallaron 32 cuerpos de libros arávigos... no ay notizia de saver quién los truxo ni cómo se rrecogieron».

Un alguacil viejo, que a veces sirvió de *lengua* o intérprete, dijo «que casi todos son de cerimonias de los moros y los tres de Medicina y uno de Astrología...».

Pero para mayor seguridad, los Inquisidores acudieron a un hombre docto, el racionero Francisco López Tamarid, bien conocido de los estudiosos por sus traducciones de documentos oficiales y sobre todo por el *Compendio de algunos vocablos arábigos introduzidos en la lengua castellana* (1585), el cual redactó una lista sumaria.

Consérvanse carta y relación autógrafa en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, Sección de Inquisición, legajo nº 2.605, caja primera, de donde hemos obtenido las necesarias fotografías. Nos limitamos a una transcripción fiel, dejando a los arabistas el cuidado de identificar los libros.

Desgraciadamente sólo se trata de obras religiosas comunes, tres

médicas y una astrológica: nada de tipo histórico, literario o científico con que enriquecer el acervo de la literatura arábigo-española.

C. Ron de la Bastida.

Muy Ilustres señores.

Francisco López Tamarid racionero de la sancta yglesia de Granada digo que por mandado de Vª sª yo vi los libros aráuigos, que están en la sala de la librería de este sancto officio contenidos en este memorial de que hago presentación.

i Primeramente vn libro bien enquadernado que trata sobre las çunas, que son las cerimonias de la secta de mahoma.

ij Otro libro bien enquadernado, que trata de lo mismo.

iij Otro libro bien enquadernado el autor del qual se llama Abdalah, que trata de vn colloquio que habla con Mahoma, preguntándole cómo están criados los cielos, y de qué son, y otras cosas semejantes, y Mahoma va respondiendo a ello y prometiendo el premio que dará a sus sequaçes.

iiij Otro libro razonablemente enquadernado, que el autor se llama Abuhafar, trata de vnos sermones y declaraciones sobre las cerimonias, y secta de Mahoma.

v Otro mal enquadernado que es la quarta parte del Alcorán.

vj Otro mal enquadernado, trata de oraciones para nóminas, que dize aprovechan para esta vida y para alcançar la gloria.

vij Otro libro mal enquadernado, que es vna parte del Alcorán.

viij Otro libro razonablemente enquadernado pequeño, llamase Tahalil, que son oraciones para alabar a Dios y a Mahoma.

jx Otro libro de oraciones mal enquadernado y gastado el papel por el principio.

x Otro libro desbaratado y mal enquadernado que es vna parte del Alcorán.

xj Otro libro de medicina sin tablas ningunas, tiene los capítulos de letra colorada.

xij Otro libro muy viejo y gastado también de medicina sin principio ni fin.

xiij Otra parte del Alcorán muy gastado y descuadernado y el papel muy viejo.

xiiij Otro libro bien enquadernado que es vna parte del Alcorán.

xv Otro libro sin principio ni fin, como quaderno de vnas pocas hojas en pergamino, que trata del Alcorán.

xvj Otro libro tahalil chiquito bien enquadernado, que trata de oraçiones.

xvij Otro libro sin enquadernar y sin cubiertas, que es vna parte del Alcorán.

xviij Otro libro Tahalil de oraciones del Alcorán de Mahoma.

xjx Otro Tahalil enquadernado que trata de oraciones de Mahoma.

xx Otro libro desenquadernado sin cubiertas, que es vna parte del Alcorán.

xxj Otro quaderno sin cubiertas de oraciones de Mahoma.

xxij Otro quaderno sin principio ni fin desenquadernado de vna parte del Alcorán.

xxiij Otro libro mal enquadernado viejo de oraciones de mahoma, con supersticiones.

xxiiij Otro libro de sermones sobre el Alcorán y la çuna, razonablemente enquadernado. Su autor se nombra Abulmelche.

xxv Otro quaderno sin tablas, que tiene principio y sin fin, que trata de sermones y declaraciones sobre el Alcorán.

xxvj Otro quaderno sin cubiertas de oraçiones de Mahoma.

xxvij Otro quaderno viejo sin principio ni fin con vna cubierta de pergamino trata de medicina.

xxviij Otro quaderno viejo sin cubiertas trata de cerimonias de la secta de Mahoma.

xxjx Otro quaderno viejo sin cubiertas trata de oraciones de Mahoma.

xxx Otro quaderno viejo sin cubiertas, que trata de Astrología.

xxxj Otro libro pequeño con una cubierta de pergamino, que trata de oraciones de Mahoma.

xxxij Otro quaderno sin cubiertas, sin principio ni fin que trata de las cerimonias de Mohoma y su secta.

Y juro a Dios y Por los sacros órdenes que recebí que es Ansí verdad, Por tanto lo firmé de mi nombre en Granada en la sancta Ynquisición della a veyntiocho días del mes de março de mill y quinientos y ochenta y dos Años.

franco lopez Tamarid.

De los libros contenidos en este memorial se permite que se puedan ver y leer los siguientes:

— Vn libro de medicina sin tablas, que tiene los capitulos de letra colorada / es el contenido en el número x.

— Otro libro muy viejo y gastado sin principio ni fin, que es de medicina / es el del numero xij.

— Otro quaderno viejo sin principio ni fin, con vna cubierta de pergamino, que trata de medicina / en el número xxvij.

— Otro quaderno viejo, sin cubiertas, que trata de Astrología, es el que se contiene en el numero xxx.

BIBLIOGRAFÍA

En el número anterior de AL-ANDALUS iniciamos la publicación de una «Bibliografía de la Historia de las Ciencias Matemáticas y Astronómicas entre los árabes (1942-1956)». En ella, de intento, no dimos noticia de aquellas obras o artículos que podían referirse a un autor determinado. Esta deficiencia queda salvada, hasta el siglo X, en la relación que sigue a estas líneas. Al lado del nombre de cada autor figuran unas cifras que indican: 1º Volumen del Suplemento de Brockelmann; 2º Página del mismo y 3º línea de la página en que se encuentra citado el autor o bien la obra de éste a que hace referencia la papeleta. Los paréntesis que las encierran indican que la obra o el autor en cuestión se encuentra, efectivamente, citado en el Suplemento o, en su defecto, en el lugar correspondiente de la GAL. Las cifras encerradas entre corchetes significan que no hemos sabido encontrar ninguna referencia en el repertorio citado y que, por tanto, somos responsables de la clasificación.

Este artículo, por otra parte, representa una ampliación general de la Bibliografía a la que estamos aludiendo, pues hemos despojado sistemáticamente algunas revistas de cuyos artículos, de interés para los lectores de AL-ANDALUS, damos noticia en las páginas siguientes. A pesar de ello el núcleo fundamental continúa siendo el de las Ciencias exactas que representan el 40 % de las papeletas aquí incluídas.

REVISTAS DESPOJADAS Y SIGLAS: Arabica 1 (1954)-3 (1956); Bibliotheca Orientalis (BO) 13 (1956); Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS) 18 (1956); Journal Asiatique (JA) 243 (1955); Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS) 1956; Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (MEAH) 1 (1952)-4 (1955); Oriens 9 (1956); Studia Islamica 1 (1953)-4 (1955) y Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft 106 (1956).

OBRAS GENERALES; BIBLIOGRAFÍA

90. R[égis] B[lachère]: *Carl Brockelmann* (1868-1956). — «Arabica» 3 (1956), 349.

91. Régis Blachère: *Evariste Lévi-Provençal* (1894-1956). — «Arabica» 3 (1956), 133-135; 1 lám.

92. Janine et Dominique Sourdel: *Liste des travaux du Professeur E. Lévi-Provençal.* — «Arabica» 3 (1956), 136-146.

93. Maurice Gaudefroy-Demombynes: *William Marçais (1874-1956).* — «Arabica» 3 (1956), 245-246; 1 lám.

94. Franz Babinger: *Ettore Rossi (1894-1955).* — ZDMG 106 (1956), 1-6.

95. Enno Littmann: *Erinnerung an Julius Wellhausen.* — ZDMG 106 (1956), 18-22.

96. E. Lévi-Provençal: *Arabica Occidentalia.* — «Arabica» 1 (1954), 17-52; 201-211; 289-293; 2 (1955), 89-96; 265-288. — Se desglosan más abajo por el subtítulo las rúbricas que integran esta serie.

97. S. D. Goitein: *The Cairo Geniza as a source for the history of Muslim civilisation.* — «Studia Islamica» 3 (1955), 75-91. — Res. Janine Sourdel T[homine], «Arabica» 2 (1955), 373.

Ciencias ocultas.

98. Marcelle Faublee: *Talisman soudanais s'opposant aux naissances.* — JA 243 (1955), 507-510; 2 láms.

Religión y ciencias sociales.

99. A. Jamme, P. B.: *L'identification de Ta'lab au dieu lunaire et les textes sabéens Gl 1142 et 1143.* — BO 13 (1956), 182-186.

100. G. H. Bousquet: *Observations sociologiques sur les origines de l'Islam.* — «Studia Islamica» 2 (1954), 61-87. — Res. D[ominique] S[ourdel] «Arabica» 2 (1955), 374.

101. Joseph Schacht: *New sources for the History of Muhammadan Theology.* — «Studia Islamica» 1 (1953), 23-42.

102. K. Garrad: *La renta de los habices «de los mezquinos» de las Alpujarras y Valle de Lecrin. Algunos datos sobre su administración a mediados del siglo XVII.* — MEAH 2 (1953), 41-48.

103. M. Gaudefroy-Demombynes: *Le voile de la Ka'aba.* — «Studia Islamica» 2 (1954), 5-21. — Res. D[ominique] S[ourdel]. «Arabica» 2 (1955), 375.

104. I. M. Lewis: *Sufism in Somaliland: A study in tribal Islam II.* — BSOAS 18 (1956), 145-160.

105. Bernard Lewis: *Some observations on the significance of Heresy in the History of Islam.* — «Studia Islamica» 1 (1953), 43-63. Res. «Arabica» 1 (1954), 250.

106. C. C. Berg: *The islamisation of Java.* — «Studia Islamica» 4 (1955), 111-142.

107. Abdulkadir Karahan: *Aperçu général sur les «Quarante Hadits» dans la littérature islamique.* — «Studia Islamica» 4 (1955), 39-55. — Res. J[anine] S[ourdel]-T[homine], «Arabica» 3 (1956), 228.

108. N. J. Coulson: *Doctrine and practice in Islamic law.* — BSOAS 18 (1956), 211-226.

109. J. Berque: *Problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du Nord.* — «Studia Islamica» 1 (1953), 137-162.

110. Antonio d'Emilia: *Il Diritto musulmano comparato con il bizantino dal punto di vista della tipologia del diritto.* — «Studia Islamica» 4 (1955), 57-76.

111. Robert Brunschvig: *Considérations sociologiques sur le droit musulman ancien.* — «Studia Islamica» 3 (1955), 61-73. — Res. D[ominique] S[ourdel]. «Arabica» 2 (1955), 374.

112. H. A. R. Gibb: *The evolution of Government in early Islam.* — «Studia Islamica» 4 (1955), 5-17. — Res. J[anine] S[ourdel]-T[homine], «Arabica» 3 (1956), 338.

113. Claude Cahen: *Le régime des impots dans le Fayyūm Ayyūbide.* — «Arabica» 3 (1956), 8-30; 1 cuadro fuera de texto.

114. Claude Cahen: *Fiscalité, proprieté, antagonismes sociaux en Haute-Mésopotamie au temps des premiers Abbasides d'après Denys de Tell-Mabré.* — «Arabica» 1 (1954), 136-152.

115. D. Sourdel: *Les cadis de Basra d'après Wakī'.* — «Arabica» 2 (1955), 111-114.

116. Luis Seco de Lucena Paredes: *Actas notariales arábigogranadinas.* — MEAH 2 (1953), 99-107.

117. Osman Turan: *Les souverains seldjoukides et leurs sujets non musulmans.* — «Studia Islamica» 1 (1953), 65-100. — Res. «Arabica» 1 (1956), 250.

118. Jean Lecerf: *Note sur la famille dans le monde arabe et islamique.* — «Arabica» 3 (1956), 31-60. — Este artículo constituye un desarrollo de la rúbrica *'ā'ila* de la nueva edición de la *Encyclopedie de l'Islam* I, 815-316.

119. Joaquina Eguaras Ibáñez: *Un texto árabe granadino.* — MEAH 3 (1954), 97-102; un facsímil. — Publica un contrato árabe de compraventa fechado en 900/1494, conservado en el Museo Arqueológico Provincial de Granada.

120. Claude Cahen: *L'Histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval.* «Studia Islamica» 3 (1955), 93-115. — Res. D[ominique] S[ourdel], «Arabica» 2 (1955), 376.

121. Walther Hinz: *Lebensmittelpreise im mitteralterlichen Vorderen Orient.* — «Die Welt des Orients» (1954), 52-70. — Res. D[ominique] S[ourdel], «Arabica» 3 (1956), 343.

122. Nikita Elisseeff: *Corporations de Damas sous Nūr al-Dīn. Matériaux pour une topographie économique de Damas au XIIe siècle.* — «Arabica» 3 (1956), 61-79; 1 plano fuera de texto.

123. Jacques Berque: *Dans le delta du Nil: le village et l'histoire.* — «Studia Islamica» 4 (1955), 91-109. — Res. J[anine] S[ourdel]-T[homine]. «Arabica» 3 (1956), 235. — Trata de la evolución del agro egipcio desde la época de Napoleón hasta nuestros días.

124. M. Canard: *Falaqa* = ΦΑΛΑΓΓΑΣ «Arabica» 1 (1954), 331-336.

125. G. Lecomte: *L'enseignement primaire à Byzance et le Kuttāb.* — «Arabica» 1 (1954), 324-331.

126. E. Asthor: *The Kārimī Merchants.* — JRAS (1956), 45-56. — Res. Cl[aude] C[ahen]. «Arabica» 3 (1956), 339. Obtiene la mayor parte de noticias sobre estos mercaderes del *Inbā' al-gumr bi-abnā' al-ᶜumr* de Ibn Ḥaǧar al-ᶜAsqalānī (m. 1449) y de *Al-ḍaw' al-lāmiᶜ fī aᶜyān al-qarn al-tāsiᶜ* de al-Sajāwī.

Filología.

127. K. Petracek: *L' activité des arabisants en Tchécoslovaquie.* — «Arabica» 2 (1955), 242-244.

128. *Recent development of Orientalism in the Soviet Union.* — BO 13 (1956), 84-85.

129. Francesco Gabrieli: *Un secolo di studi arabo-siculi.* — «Studia Islamica» 2 (1954), 89-102.

130. C. Rabin: *The beginnings of classical Arabic.* — «Studia Islamica» 4 (1955), 19-37.

131. Louis Massignon: *Réflexions sur la structure primitive de l'Analyse Grammaticale en Arabe.* «Arabica» 1 (1954), 3-16.

132. E. García Gómez: *Hipocorísticos árabes y patronímicos hispanos.* — «Arabica» 1 (1954), 129-135.

133. Wolf Leslau: *The Arabic Loanwords in Gurage (Southern Ethiopia).* —«Arabica» 3 (1956), 266-284.

134. Albert Dietrich: *Damaszener Schwanke.* — ZDMG 106 (1956), 317-344.

135. José Vázquez Ruiz: *Una nueva versión árabe de la Doncella Teodor.*— MEAH 1 (1952), 149-153.

136. A. Jamme: *Remarks on the South-Arabian inscriptions Hamilton 3-13.* — JRAS (1956), 146-156.

137. J. Jomier: *Deux fragments de stèles prismatiques conservés à Montpellier.* — «Arabica» 1 (1954), 212-213; 1 lám.

138. Janine Sourdel-Thomine: *Stèles arabes de Bust (Afghanistan).* — «Arabica» 3 (1956), 285-306; 4 láms.

139. Janine Sourdel-Thomine: *Inscriptions du mausolée d'Abū-l-ᶜAlā' à Maᶜarrat al-Nuᶜmān.* — «Arabica» 2 (1955), 289-294; 4 láms.

140. Fernando Valderrama Martínez: *Una inscripción en la alcazaba de Tetuán.* — MEAH 3 (1954), 119; 1 lám.

141. Marie-Madeleine Viré: *Deux marbres funéraires arabes du Ve siècle H. (Musée Archéologique de Nimes).* — «Arabica» 3 (1956), 307-308; 1 lám.

142. Marie-Madeleine Viré: *Trois marbres funéraires arabes (Musée Archéologique de Marseille et Eyguières).* — «Arabica» 3 (1956), 91-92; 2 láms.

143. Gaston Wiet: *Réfugiés politiques ottomans en Egypte.* — «Arabica» 1 (1954), 257-271; 1 lám. — Edición, traducción y estudio de siete inscripciones sepulcrales correspondientes a turcos otomanos enterrados cerca de El Cairo (siglos XV y XVI).

Ciencias.

144. *Unity and Variety in Muslim Civilization.* — Edited by Gustave E. von Grunebaum. — Comparative Studies of Cultures and Civilizations. — Chicago 1955; xii + 395 pp. (8°). — Res. J[anine] S[ourdel]-T[homine]. «Arabica» 3 (1956), 328. Texto de las comunicaciones presentadas en el coloquio de Spa (1953).

145. Robert Brunschvig: *Perspectives.* — «Studia Islamica» 1 (1953), 5-21. — Este artículo fué también publicado en el volumen reseñado supra (n° 144). Consideraciones sobre el valor que cabe atribuir a la expresión «civilización musulmana».

146. Bertold Spuler: *Hellenistisches Denken in Islam.* — «Saeculum» 5 (1954), 179-193. — Res. D[ominique] S[ourdel]. «Arabica» 3 (1956), 243.

147. G. Sarton: *La transmission au monde moderne de la science ancienne et médiévale.* — «Revue d'histoire des Sciences» 2 (1949), 101-138. — Ref. REI (1950), 13; Rec. «Isis» 41 (1950), 85.

148. Juan Vernet: *El Valle del Ébro como nexo entre Oriente y Occidente.* — «Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona 23 (1950), 249-286. — Res. E. L[évi]-P[rovençal]. «Arabica» 1 (1954), 122.

149. Rida A. K. Irani: *A sexagesimal multiplication table in the Arabic alphabetical system.* — «Scripta Mathematica» 18 (1952), 92-93. — Res. «Isis» 44 (1953), 161.

150. H. P. J. Renaud: *Notes critiques d'histoire des sciences chez les musulmans. III Astronomie et Astrologie marocaines.* — «Hespéris» 29 (1942), 41-63.

151. José Mª Millás Vallicrosa: *Tres instrumentos astronómicos árabes de los Museos de Tetuán y Madrid.* — Al-Andalus, 12 (1947), 49-64; 4 láms. — Res. «Isis» 39 (1948), 266. Se trata de un astrolabio plano y de dos cuadrantes de almucántaras.

152. Howard L. Kelly: *Astrolabes.* — «Journal of the British Astronomical Association» 56 (1946), 107-110.

153. Salvador García Franco: *Catálogo crítico de astrolabios existentes en España.* — Instituto Histórico de la Marina. — Madrid 1945; vii + 446 pp. (24,5 × 17, 5). — Rec. «Isis» 40 (1949), 168.

154. E. Zinner: *Un invento español en el siglo X.* — «Euclides» n° 42

(1944), 559-562. — Artículo que motivó la réplica de Millás reseñada en el nº 7 de esta Bibliografía.

155. E. Zinner: *Ueber die früheste Form des Astrolabs.* — XXX Bericht des Naturforschenden Gesellschaft. — Bamberg (1947), 9-21. — Rec. «Isis» 39 (1949), 271.

156. H. P. J. Renaud: *Quelques constructeurs d'astrolabes en Occident Musulman.* — «Isis» 34 (1942), 20-23.

157. M. Aga Oglu: *Two astrolabes of the late Safawid period.* «Bulletin of the Museum of Fine Arts» 45 (1947), 79-84. — Res. «Isis» 39 (1948), 265.

158. O. Neugebauer: *The early History of the Astrolabe. Studies in Ancient Astronomy IX.* — «Isis» 40 (1949), 240-256.

159. José Mª Millás Vallicrosa: *Un ejemplar de azafea árabe de Azarquiel.* Al-Andalus 9 (1944), 111-119; 2 láms.

160. L. Thorndike: *Who wrote quadrans vetus?.* — «Isis» 37 (1947), 150-153.

161. Henri Terrasse: *Orientation du miḥrāb dans les mosquées.* — «Isis» 20 (1933), 262-264; 24 (1937), 109.

162. H. P. J. Renaud: *Orientation du miḥrāb dans les mosquées.* — «Isis» 34 (1942), 24.

163. G. Sarton: *Orientation of the miḥrāb in mosques.* — «Isis» 35 (1944), 176; 38 (1947), 95.

164. Syed Hasan Barani: *Muslim researches in geodesy.* — En «Al-Biruni commemoration volume». — Iran Society. — Calcutta 1951, 52 pp. — Res. «Isis» 43 (1952), 172; 44 (1953), 159-160; 47 (1956), 301.

165. D. J. Schove: *Sunspot epochs 188 A. D. to 1610 A. D.* — «Popular Astronomy» 56 (1948), 247-252.

166. Chu Coching: *The origin of twenty-eight mansions in astronomy.* — «Popular Astronomy» 55 (1947), 62-78.

167. Ph. Yampolsky: *The origin of the twenty-eight lunar mansions.* — «Osiris» 9 (1950), 62-83.

168. G. E. Gibson: *The Vedic Nakṣatras and the Zodiac.* — En «Sem. and Orien. Stud. presented to Will. Popper» (1951), 49-65.

169. Ch. Pellat: *Dictons rimés, anwā' et mansions lunaires chez les arabes.* — «Arabica» 2 (1955), 17-41.

170. H. P. J. Renaud: *L'origine du mot «almanach».* — «Isis» 37 (1947), 44-46.

171. M. A. R. Khan: *Muslim contribution to meteoric astronomy.* — «Islamic Culture» 20 (1946), 353-361.

172. H. Mesnard: *Les noms arabes d'étoiles.* — «Ciel et Terre» 65 (1949), 1-19; 70-80; 104-116.

173. H. Michel: *Sur l'origine de la théorie de la trépidation.* — «Ciel et Terre» 66 (1950), 8.

174. M. Ocaña Jiménez. — *Notas sobre cronología hispano-musulmana.* — «Al-Andalus» 8 (1943), 333-381.

175. Manuel Ocaña Jiménez: *Tablas de conversión de datas islámicas a cristianas y viceversa. Fundamentadas en nuevas fórmulas de coordinación y compulsa.* — Madrid-Granada 1946; XXIV + 165 pp. — Rec. «Al-Andalus», 12 (1947), 215.

176. Syed Hasan Barani: *The Jalālī calendar (Tarīkh-i-Jalālī or Malikī).* — «Muslim Culture» 17 (1943), 166-175.

177. H. Lewy: *The genesis of the faulty Persian chronology.* — «Journal of the American Oriental Society» 64 (1944), 197-214.

178. Wilhelm Hoenerbach: *La navegación omeya en el Mediterráneo y sus consecuencias político-culturales.* — MEAH 2 (1953), 77-98. — Res. «Arabica» 2 (1955), 127.

179. L. Kopf: *The bird 'Anūq (A lexicological study concerning arabic zoology).* — JRAS (1956), 157-164.

180. R. B. Serjeant: *Folk remedies from Hadramawt.* — BSOAS 18 (1956), 5-8.

181. Luis Seco de Lucena Paredes: *El título profesional de un médico del siglo XV. Un curioso documento árabe granadino.* — MEAH 3 (1954), 23-40; 1 lám. — Publica y traduce un documento del Archivo de la Universidad de Granada fechado en 1496, que constituye un acta notarial de los éxitos médicos obtenidos por Abū-l-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad b. Muslim firmada por sus propios clientes. Indice de las voces técnicas empleadas en el texto.

Historia del Arte.

182. Ernst Kühnel: *Die Kunst Persiens unter den Buyiden.* — ZDMG 106 (1956), 78-92; 14 láms.

183. Henri Terrasse: *L'art de l'empire almoravide: ses sources et son évolution.* — «Studia Islamica» 3 (1955), 25-34; 8 láms.

184. H. R. Idris: *Essai de datation de la Maqṣūra de la Grande Mosquée de Kairouan.* — «Arabica» 3 (1956), 214-215.

185. Jesús Bermúdez Pareja: *El «Manifiesto de la Alhambra».* — MEAH 2 (1953), 135-136.

186. Jesús Bermúdez: *Exploraciones arqueológicas en la Alhambra.* — MEAH 2 (1953), 49-56; 2 planos.

187. Jesús Bermúdez: *Nuevos ejemplares del ajuar doméstico nazarí.* — MEAH 3 (1954), 71-77; 4 figs.

Literatura.

188. Jean Vadet: *Contribution à l'histoire de la métrique arabe.* — «Arabica» 2 (1955), 313-321.

189. E. Lévi-Provençal: *Quelques observations à propos du déchiffrement des ḫarǧas mozarabes.* — «Arabica» 1 (1954), 201-208.

190. G. E. von Grunebaum: *The spirit of Islam as shown in its literature.* — «Studia Islamica» 1 (1953), 101-119.

191. G. E. von Grunebaum: *Idéologie musulmane et Esthétique arabe.* — «Studia Islamica» 3 (1955), 5-23. — Res. D[ominique] S[ourdel]. «Arabica» 2 (1955), 370.

192. Armand Abel: *Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman.* — «Studia Islamica» 2 (1954), 23-43. — Res. D[ominique] S[ourdel]. «Arabica» 2 (1955), 370.

193. R. Blachère: *Contribution à l'étude de la littérature proverbiale des arabes à l'époque archaïque.* «Arabica» 1 (1954), 58-83.

194. W. E. N. Kensdale: *Field notes on the Arabic literature of the Western Sudan.* — JRAS (1956), 78-80.

195. E. Lévi-Provençal: *Sur deux poètes de Malaga du Xe siècle.* — «Arabica» 1 (1954), 289-293. — Edita y comenta el texto que sobre ʿUbāda b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Mā' al-Samā', se encuentra en el *Iḳmāl* de Ibn ʿAskar (m. 636/1238). — Da datos sobre Abū-l-Ḥasan Muqaddam b. Muʿāfà b. Ḥasan b. Ziyād, poeta malagueño muerto en 403/1012. — Edita el texto, unas pocas líneas, que Averroes dedica en su *Talḫīṣ* a las muwaššaḥas y zéjeles.

196. E. Lévi-Provençal: *Les vers arabes de la Chanson V de Guillaume IV d'Aquitaine.* — «Arabica» 1 (1954), 208-211.

197. Jacques Berque: *La littérature marocaine et l'Orient au XVIIe siècle.* — «Arabica» 2 (1955), 295-312.

Geografía e Historia.

198. S. M. Stern: *Three nort-african topographical notes: 1) Ṭabursuq = Thubursicum Numidarum (Khamissa); 2) Maydara = Ammaedara al-Qaṣrayn = Cillium (Kasserine); 3) Qasṭīlya = Mesarfelta.* — «Arabica» 1 (1954), 343-345.

199. Luis Seco de Lucena Paredes: *Nuevas notas de toponimia arábigo-granadina.* — MEAH 4 (1955), 65-79.

200. C. Villanueva. *Rábitas granadinas.* — MEAH 3 (1954), 79-86. — Descripción de 36 rábitas citadas por el *Libro de Habices* de 1527 (Cf. «Al-Andalus» 19 (1954), 454-462.

201. Jean Aubin: *Références pour Lār médiévale.* — JA 243 (1955), 491-505.

202. Sh. T. Lokhandwalla: *The Bohras, a muslim community of Gujarat.* — «Studia Islamica» 3 (1955), 117-135.

203. Claude Cahen: *Contribution à l'histoire du Diyār Bakr au quatorzième siècle.* — JA 243 (1955), 65-100.

204. Irfan Kawar: *The Arabs in the Peace treaty of A. D. 561.* — «Arabica» 3 (1956), 181-213.

205. Règis Blachère: *Regards sur l'«Acculturation» des arabo-musulmans jusque vers 40/661.* — «Arabica» 3 (1956), 247-265.

206. Muhammad Hamidullah: *La lettre du Prophète à Héraclius et le sort de l'original.* — «Arabica» 2 (1955), 97-110.

207. H. A. R. Gibb: *The fiscal rescript of Umar II.* — «Arabica» 2 (1955), 1-16.

208. K. A. C. Creswell: *The legend that al-Walid asked for and obtained help from the byzantine Emperor. A suggested explanation.* — JRAS (1956), 142-145.

209. Dominique Sourdel: *Une lettre inédite de ʿAlī b. ʿIsà* (317/929). — «Arabica» 3 (1956), 80-90. — Edita y traduce una carta de dicho ministro conservada en la obra *Faraŷ baʿd al-šidda* de al-Tanūjī (ms. bnp 3483, f° 51 *a*-52 *a*) 3484, 49 *a*-50 *a*), fechada en 17 de muḥarram 317/2 marzo 929.

210. Janine Sourdel-Thomine: *Le peuplement de la région des «Villes Mortes» (Syrie du Nord) à l'époque ayyūbide.* — «Arabica» 1 (1954), 187-200.

211. Osman Turan: *The ideal of World-Domination among the Medieval Turks.* — «Studia Islamica» 4 (1955), 77-90.

212. Halil Inalcik: *Ottoman methods of conquest.* — «Studia Islamica» 2 (1954), 103-129.

213. Walter J. Fischel: *A new latin source on Tamerlane's conquest of Damascus (1400/1401) (B. de Mignatelli's «Vita Tamerlani» 1416). Translated into English with an introduction and a commentary.* — «Oriens» 9 (1956), 201-232.

214. Anthony D. Alderson: *Sir Thomas Sherley's piratical expedition to the Aegean and his imprissonement in Constantinople.* — «Oriens» 9 (1956), 1-40.

215. P. M. Holt: *Three Mahdist letter-books.* — BSOAS 18 (1956), 227-238.

216. R. Brunschvig: *Le sac de Tripoli de Barbarie en 756/1355.* — «Arabica» 2 (1955), 228.

217. Leopoldo Torres Balbás: *Extensión y demografía de las ciudades hispano-musulmanas.* — «Studia Islamica» 3 (1955), 35-59.

218. E. Lévi-Provençal: *Le titre souverain des almoravides et sa légitimation par le califat abbaside.* — «Arabica» 2 (1955), 265-280.

219. Ambrosio Huici Miranda: *El sitio de Aledo.* — MEAH 3 (1954), 41-54. — Las fuentes árabes que sitúan el sitio de Aledo en 1088 tienen razón. Estudio pormenorizado y discusión de los hechos acaecidos en los primeros momentos de la intervención almorávide.

220. Francesco Gabrieli: *Le origine del movimento Almohade in una fonte storica d'Oriente.* — «Arabica» 3 (1956), 1-7. — Traduce las pp. 291-293 de la edición de Amedroz de la *Crónica damascena* de Ibn al-Qalānisī (m. 555/1160).

221. Robert Brunschvig: *Sur la doctrine du Mahdī Ibn Tumart.* — «Arabica» 2 (1955), 137-149.

222. Luis Seco de Lucena: *La Plaza Larga y el Arco de las Pesas en el Albayzín de Granada.* — MEAH 2 (1953), 131-133.

223. A. Gamir Sandoval: *En el siglo XVIII, moros en la Alhambra.* — MEAH 1 (1952), 51-65. — Publica siete documentos del Archivo de la Alhambra.

224. W. Hoenerbach: *Loja en la época nasrí.* — MEAH 3 (1954), 55-69.

225. Luis Seco de Lucena Paredes: *Notas para el estudio de Granada bajo la dominacióu musulmana.* — MEAH 1 (1952), 27-49. — Trata: 1) Acerca de algunas familias ilustres arábigogranadinas. — 2) Los Mufarrich, cortesanos de la dinastía nasrí. — 3) Sobre la construcción de Qasr al-Sayyid.— Publica y da la traducción en Apéndice de un contrato de compraventa del Archivo de la Universidad de Granada fechado en diciembre 1460.

226. Luis Seco de Lucena Paredes: *Viaje a Oriente: Embajadores granadinos en El Cairo.* — MEAH 4 (1955), 5-30. — Embajada enviada por al-Gālib bil-lāh Muḥammad IX, el Zurdo, al sultán mameluco al-Zāhir Ŷaqmaq. Traducción del manuscrito acéfalo y ápodo, obra de uno de los embajadores, encontrado por al-Ahwānī y publicado por éste en la «Maŷallat kulliyyat al-ādab» 15, nº 1 (1954), 95-121.— Sobre este mismo tema, cf. «Al-Andalus» 20 (1955), 239-241.

227. J. de M. Carriazo. — *Los moros de Granada en las Actas del Concejo de Jaén de 1479.* — MEAH 4 (1955), 81-125. — Edición del texto citado conservado en el Archivo Municipal de Jaén. Texto acéfalo. Cubre desde el 7 de mayo hasta el 31 de diciembre.

228. J. de M. Carriazo: *Asiento de las cosas de Ronda. Conquista y repartimiento de la ciudad por los Reyes Católicos (1485-1491).* — MEAH 3 (1954), anejo 139 pp.

229. Luis Seco de Lucena: *Sobre la favorable disposición de los Reyes Católicos hacia los musulmanes vencidos.* — MEAH 2 (1953), 127-129; 1 lám.

230. Isidro de las Gagigas: *Una carta aljamiada granadina.* — «Arabica» 1 (1954), 272-275; 2 láms. — Carta particular de una mujer, de ilustre familia granadí, escrita entre 1492 y 1500.

231. E. Lévi-Provençal: *Un document inédit sur l'expédition saʿadite au Soudan.* — «Arabica» 2 (1955), 89-96; 2 láms. — Reproduce, transcribe y traduce la carta escrita el 21 de ṣafar 1000/7 diciembre 1591 por Maḥmūd Zarqūn, sucesor en el bajalato de Ŷawḏar, al cadí de Tombuctú ʿUmar b. Maḥmūd para que haga cesar la agitación anti-saʿadī reinante en la ciudad.

232. Chantal de la Veronne: *Política de España, de Marruecos y de los Turcos en los reinos de Fez y Tremecén a mediados del siglo XVI.* — MEAH 3 (1954), 87-95.

233. Mariano Arribas Palau: *Sobre el traslado de dos presos desde el Peñón de Vélez a la Alhambra de Granada.* — MEAH 2 (1953), 57-75.

ESTUDIOS QUE HACEN REFERENCIA A AUTORES ÁRABES EN PARTICULAR

234. M. Plessner: *Hermes Trismegistus and Arab Science.* «Studia Islamica» 2 (1954), 45-59. — Res. D[ominique] S[ourdel]. «Arabica» 2 (1955).

235. Jorg Kraemer: *Arabische Homerverse.* — ZDMG 106 (1956), 259-316; 1 lám.

236. (I, 64-6). Ernst Dammann: *Die von der Ahmadiyya herausgegebene Übersetzung des Korans in das Suaheli.* — ZDMG 106 (1956), 135-144.

237. (I, 127-13). S. Achtar: *L'enfance et la jeunesse du poète Buḥturī (206/226-821/840).* — «Arabica» 1 (1954), 166-186.

238. (I, 185-38). Ch. Pellat: *Le traité d'astronomie pratique et de météorologie populaire d'Ibn Qutayba.* — «Arabica» 1 (1954), 84-88.

239. (I, 212-25). E. Lévi-Provençal: *Le Kitāb nasab Quraysde Muṣ'ab al-Zubayrī.* — «Arabica» 1 (1954), 92-95.

240. (I, 220-3). Dominique Sourdel: *La valeur littéraire et documentaire du «Livre des Vizirs» d'al-Ǧahšiyārī d'après le chapitre consacré au califat de Harūn al-Rašīd.* — «Arabica» 2 (1955), 193-210.

241. (I, 231-25). E. Lévi-Provençal: *Sur l'installation des Rāzī en Espagne.* — «Arabica» 2 (1955), 228-230. — Edita el texto árabe de Ibn Ḥayyān, *Muqtabis,* en el cual se reproduce una extensa cita inédita de 'Īsà al-Rāzī.

242. (I, 231-25). E. Lévi-Provençal: *La «Description de l'Espagne» d'Aḥmad al-Rāzī. Essai de reconstitution de l'original arabe et traduction française.*— «Al-Andalus» 18 (1953), 51-108.— Res. Ch[arles] P[ellat] «Arabica» 1 (1954), 245.

243. (I, 234-6). Dominique Sourdel: *La biographie d'Ibn al-Muqaffa' d'après les sources anciennes.* — «Arabica» 1 (1954), 307-323.

244. (I, 241-14) Ch. Pellat: *Ǧāḥiziana III: Essai d'inventaire de l'œuvre Ǧāḥizienne.* — «Arabica» 3 (1956), 147-180.

245. (I, 241-14) Ḥannā al-Fājūrī: *Al-Ŷāḥiẓ.*— Nawābig al-fikr al-'arabi II.— Dār al-ma'ārif.— El Cairo 1953. — 103 p. (8°).— Res. Ch[arles] P[ellat] «Arabica» 1(1954), 114.

246. (I, 242-6) Ch. Pellat: *Ǧāḥiziana II: Le dernier chapitre des Avares de Ǧāḥiẓ.* — «Arabica» 2 (1955), 322-352. — Traduce el capítulo en cuestión que por motivos literarios no había sido incluído en su traducción: *Le Livre des Avares de Ǧāḥiẓ.* (Collection Islam d'hier et d'aujourd' hui X.— París 1951).

247. (I, 244-18) Ch. Pellat: Ǧāḥiziana I: *Le Kitāb al-tabaṣṣur bi-l-tiǧāra attribué à Ǧāḥiẓ.*— «Arabica» 1 (1954), 153-165. Traducción del texto y glosario de las voces raras que en él se encuentran.

248. (I, 308-14) G. Vajda: *La transmision du Kitāb al-Ḫarāǧ de Yaḥyà b. Ādam.*— «Arabica» 1 (1954), 337-342.

249. [I, 362-25] E. E. Bertels: *Eine neue Quelle zur Charakteristik der Weltanschauung der staedtischen Bevölkerung Irans im X-XI Jahrhundert.* —

BO 13 (1956), 86-87.— Describe un ms. de 191 fols. (15 × 20) que contiene un *Kitāb rukn al-muᶜāmmalāt*. No indica el nombre del autor pero éste debió ser un sufí.

250. (I, 365-35) W. H. Worell: *Qusta ibn Luqa on the use of the celestial globe.*— «Isis» 35 (1944), 285-293.

251. (I, 367-5) M. Alonso Alonso: *Ḥunayn traducido al latín por Ibn Dāwūd y Domingo Gundisalvo.*— «Al-Andalus« 16 (1951), 37-47.

252. (I, 367-32): Paul Sbath; Max Meyerhof: *Le livre des questions sur l'œil de Ḥonain ibn Isḥaq.* — En «Mem. présentés à l'Institut d'Egypte» 36 (1938), p. 147. — Rec. «Isis» 29 (1938), 430; Ref. «Isis» 31 (1939-40), 144.

253. (I, 368-4) M. Plessner: *Analecta to Ḥunain b. Isḥāq's «Apophtegms of the Philosophers» and its Hebrew Translation.*— «Tarbiz» 24 (octubre 1954), 60-75. — Res. «Arabica» 3 (1956), 228. Texto en hebreo con resumen en inglés. Rec. «Middle East Journal» 9 (1955), 476.

254. (I, 369-28) M. C. Lyons: *An arabic translation of the commentary of Themistius.*—BSOAS 17 (1955), 426-435; 1 lám.—Res. «Arabica» 3 (1956), 336.

255. (I, 369-28) Muḥammad Ṣaghir Ḥasan: *Notes on the edition on the* Kitāb al-nafs *ascribed to Isḥāq ibn Ḥunayn.*— JRAS (1956), 57-72.

256. (I, 369-28) F. Rosenthal: *Ta'rīḫ al-atibbā'*. — «Oriens» 7 (1954), 55-80.— Res. D[ominique] S[ourdel] «Arabica» 2 (1955), 251. Edición y traducción de esta obra que hasta ahora solo se conocía por referencias. El ms. publicado fué encontrado por R. en un maymūᶜ del fondo Hekimoglu Ali Paša en Istambul.

257. (I, 370-26) S. Pines: *Un précurseur Bagdadien de la théorie de «l'impetus»*. — «Isis» 44 (1953), 247-251. Yaḥyà b. ᶜAdī que explicaba el movimiento de los proyectiles a partir del Comentario de la Física de Juan Filopon.

258. (I, 381-22) D. M. Dunlop: *Muḥammad b. Mūsà al-Khārizmī.* — JRAS (1943), 248-250.

259. (I, 381-23) Muḥammad b. Mūsà al-Jwārizmī: *Kitāb al-ĝabr wa-l-muqābala.*— Ed. Muṣṭafà Muṣarrafa y Aḥmad M. Mursī.— El Cairo 1939. — 106 pp. — Rec. AIHS 30 (1951), 505.

260. (I, 381-23) Solomon Gandz: *The sources of the Khowārizmī's algebra.*— «Osiris» 1 (1936), 263-270.

261. (I, 381-23), Solomon Gandz: *The algebra of inheritance. A rehabilitation of Al-Khuwārizmī.*— «Osiris» 5 (1938), 319-391.

262. *Al-Rasā'il al-mutafarriqa fi al-hay'a li-l-mutaqaddimīn wa-muᶜāṣirīn li-l-Bīrūnī. Containing 11 important treattises on astronomy and other subjects contributed by the famous predecessors and contemporaries of al-Birūnī (9th-11th cent. A. D.) Based upon the unique compendium of mathematical and astronomical treatises in the Oriental Public Library.* — Bankipore 1948.

Se desglosan los distintos tratados.

263. (I, 382-20) Abu Ŷaᶜfar Muḥammad b. Musà Al-Juwārizmī: *Maqāla fi istijrāŷ ta'rīj al-yahūd wa-aᶜyadihim.*— En «Al-Rasāᶜil...» (Bibliografía número 262).— 9 pp.

264. (I, 385-4) Thabit b. Qurra: *Four astronomical tracts in Latin.* — Ed. F. J. Carmody. — Berkeley 1941.

265. (I. 385-4) Francis J. Carmody: *Notes on the astronomical works of Thabit b. Qurra.*— «Isis» 46 (1955), 235-242.

266. (I, 385-4) P. Luckey: *Thabit b. Qurra über den geometrischen Richtigkeitsnachweis der Auflosung der quadratischen Gleichungen.* — «Ber. der math. — phys. Kl. der. sach. Ak. d. Wiss. zu Leipzig» 93 (1941), 93-114. — Rec. «Isis» 39 (1948), 93-114.

267. (I, 385-34) Francis Benjamin: *The* De quantitatibus stellarum *of Thebit ben Kourrah.* — En «Essays in Medieval life and thought». — Columbia University Press. — p. 91-98.

268. (I, 385-16) Ernest A. Mody; Marshall Clagett: *The medieval science of weights (Scientia de Ponderibus). Treatises ascribed to Euclid, Archimedes, Thabit ibn Qurra, Jordanus de Nemore, and Blasius of Parma.* —With introductions English translations, and notes.— Univesity of Wisconsin Press.— Madison 1952. — x + 438 p. Recs. «Isis» 46 (1955), 297-300; «Scripta Mathematica» 20 (1954), 181-183.

269. (I, 385-45) J. M. Millás Vallicrosa: *El* «Liber de Motu Octave Sphere» *de Ṯābit ibn Qurra.*— «Al-Andalus», 10 (1945), 89-108.

270. (I, 386-16) Ibrāhīm b. Sinān: *Rasā'il.*— Ḥaydarābād 1367/1948. — Volumen facticio conteniendo seis tratados de este autor publicados según el manuscrito 2.468 de la Biblioteca de Bankipur. Se desglosan los distintos tratados.

271. (I, 386-16) Ibrāhīm b. Sinān: *Kitāb misāḥat qaṭ' al-majrūṭ al-mukāfī,*— En *Rasā'il...* (Bibliografía nº 270) Ḥaydarābād 1366/1947.— 11 p.

272. (I, 386-17) Ibrāhīm b. Sinān: *Maqālat fi ṭarīq al-taḥlīl wa-l-tarkīb wa-sā'ir al-'amal fī al-masā'il al-handasiyya.*—En *Rasā'il...* (Bibliografía nº 270) — Ḥaydarābād 1366/1948. — 93 p.

273. (I, 386-19) Ibrāhīm b. Sinān: *Maqālat fī rasm al-quṭū' al-ṭalāṭa.* — En *Rasā'il...* (Bibliografía nº 270).— Ḥaydarābād 1366/1948, 14 p.

274. (I, 386-20) Ibrāhīm b. Sinān: *Risāla fī al-handasa wa-l-nuŷūm.* — En *Rasā'il...* (Bibliografía nº 270).— Ḥaydarābād 1366/1948, 99 p.

275. (I, 386-21) Ibrāhīm b. Sinān: *Risāla fī l-asṭurlāb.*— En *Rasā'il...* (Bibliografía nº 270).— Ḥaydarābād 1362/1943, 11 p.

276. (I, 386-21) Ibrāhīm b. Sinān: *Kitāb fi ḫarakat al-šams.* — En *Rasā'il* (Bibliografía nº 270).— Ḥaydarābād 1366/1947, 70 p.

277. (I, 386-22) Arquímides: *Kitāb fī l-dawā'ir al-mutamāssa..*— Traducción de Ṯābit b. Qurra.— Editado por la Dā'irat al-ma'ārif al-uṯmāniyya.—Ḥaydarābād 1366/1947.— GALS atribuye esta versión a Ibn Sinān.

278. (I, 386-23) Arquímides: *Kitāb fi uṣūl al-handasiyya.*— Traducción de Ṯābit b. Qurra. -- Editado por la Dā'irat al-ma'ārif al-uṯmāniyya. — Ḥaydarābād 1366/1947.— GALS atribuye esta versión a Ibn Sinān.

279. (I, 387-9) Al-Faḍl b. Ḥatim Al-Nayrizī: *Faṣl fi tajṭīṭ al-sa'āt al-zamāniyya fi kull qubba aw fi qubba tasta'mil laha.*— En *Al-Rasā'il...* (Bibliografía nº 262), 5 p.

280. (I, 388-18) Aḥmad b. Muḥammad b. ʿAbd Al-Ŷalīl Al-Siyazi: *Risāla fi l-šakl al-qaṭṭāʿ*.— En *Al-Rasā'il*... (Bibliografía nº 262), 24 p.

281. (I, 392-2) Lynn Thorndike: *The Latin translations of astrological works by Messahala.*— «Osiris» 12 (1955), 49.

282. (I, 392-7) Masallah: *Tratado sobre la construcción del astrolabio planisférico de..., en traducción o recensión latina anónima, probablemente de Joannes Hispanus.*— En «*Las traducciones orientales*» (Bibliografía nº 9), pp. 313-321. — Edita el ms. 10.009 de la Biblioteca Nacional de Madrid, fos 17 *r*-20 *r*.

283. (I, 393-17) F. J. Carmody: *Al-Farghani Differentie scientie astrorum.* — Berkeley 1943.— Rec. «Isis» 35 (1944), 56.

284. (I, 393-23): M. Destombes: *Note sur le catalogue d'étoiles du Calife al-Mamoun.*— VIII Congreso Internacional de Historia de la Ciencia 1956. — Conferencia difundida por una tirada en ciclostil.

285. (I, 393-23) Juan Vernet: *Las Tabulae Probatae.* — En «Homenaje a Millás-Vallicrosa» II, 501-522. — Descripción del ms. árabe nº 927 de El Escorial y discusión de los problemas con él relacionados. Las «Tabulae Probatae» citadas por los latinos no tenían por qué ser, necesariamente, una traducción o copia de las mandadas confeccionar por al-Ma'mūn, sino unas tablas cualesquiera basadas en la observación.

286. (I, 393-23) J. Vernet: *Los símbolos planetarios rumíes.* — «Al-Andalus» 16 (1951), 493.— Estudio a base del ms. 927 de El Escorial.

287. (I, 393-23) J. Vernet: *Un antiguo tratado sobre calendario judío en las Tabulae Probatae.*— «Sefarad» 14 (1954), 59-78.

288. (I, 395-10) Th. Thomkis: *Albumazar: a comedy (1615).*— Ed. H. J. Dick.— Berkeley 1944. — Rec. «Isis» 36 (1945-46), 31.

289. (I, 395-10) Lynn Thorndike: *Albumasar in Sadan.* — «Isis», 45 (1954), 22-32.

290. (I, 395-10). J. Vernet: *Problemas bibliográficos en torno a Albumasar.* — «Biblioteconomía» 9 (1952), 12-17.

291. (I, 398-24). Abu-l-Ḥusayn ʿAbd al-Raḥmān al-Ṣūfī: *Kitāb ṣuwar al-kawākib al-ṯamāniya wa-l-arbaʿīn.* — Edición crítica por la Dā'irat al-maʿārif al-uṯmāniyya. — Ḥaydarābād 1373/1954; 7 + 10 pp. (inglés); 353 + 31 pp. (árabe) (8º). — Prólogo de los editores en inglés y árabe. Introducción en inglés de Winter (cf. nº 292). Texto árabe con 16 láminas, seguido de una urŷūza del hijo del autor, que resume la obra de su padre.

292. (I, 398-25). H. J. J. Winter: *Notes on Al-Kitab Suwar al-Kawakib al-Thamaniya Al-Arba'īn of Abu-l-Husayn ʿAbd Al-Rahman ibn ʿUmar al-Sufi al-Razi.* — AIHS 8, nº 31 (1955), 126-133. — Reproducción, con ligeras adiciones, del prólogo que escribió para la obra reseñada con el nº 291.

293. J. M. Upton: *A manuscript of «The book of the fixed stars» by ʿAbd ar-Raḥman as-Ṣūfi.* — «Metropolitan Museum Studies» 4 (1933), 179-197. — Rec. «Isis» 36 (1945-46), 176.

294. (I, 399-34). Abu Sahl Wayŷan b. Rustam al-Qūhī: *Risāla fi misāḥat al-muŷassam al-muḵāfi.* — En *Al-Rasā'il*... (Bibliografía nº 262), 15 pp.

295. (I, 399-38). A. Sayili: *A short article of Abu Sahl Waijam al-Quhi on the possibility of infinite motion in finite time.* — VIII Congreso Internacional de Historia de la Ciencia, 1956. — Es posible que el enfoque del problema esté relacionado con las paradojas de Zenón. Lo trata científicamente relacionándolo con lo que ocurre en la naturaleza.

296. (I, 400-16). Muḥammad b. Muḥammad al-Būzaŷānī Abū-l-Wafā': *Risāla... fī iqāmat al-burhān ʿalà al-dā'ir min al-falak min qaws al-nahār wa-irtifāʿ nisf al-nahār wa-irtifāʿ al-waqt.* — En *Al-Rasā'il...* (Bibliografía nº 262), 14 pp.

297. (I, 400-31). Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Ṣagānī: *Kitāb fī taṣṭīḥ al-kura ʿalà šikl al-asturlāb.* — En *Al-Rasā'il...* (Bibliografía nº 262), 62 pp.

298. (I, 401-23). V. Stegemann: *Astrologische Zarathustra-Fragmente bei dem arabischen Astrologen Abū-l-Ḥasan ʿAlī ibn abī'r-Rijāl.* — «Orientalia» 6 (1937), 317-336.

299. (I, 401-31). Aly Aben Ragel: *El libro conplido en los iudizios de las estrellas.*—Traducción hecha en la corte de Alfonso el Sabio.—Introducción y edición por Gerold Hilty. — Prólogo de Arnald Steiger. - - Publicado por la Real Academia Española. — Madrid 1954; lxviii + 272 pp.; 1 lám. (30 × 21). Rec. J. Vernet, «Al-Andalus» 20 (1955), 230-231; Res. «Arabica» 3 (1956), 131.

300. (I, 401-31). G. Hilty: *El libro conplido en los iudizios de las estrellas.* — «Al-Andalus» 20 (1955), 1-74.

301. (I, 402-2). José M. Millás Vallicrosa: *Los primeros tratados de astrolabio en la España árabe.* — «Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos» 3 (1955), 35-49 y 46-72. — Introducción de tipo general seguida del texto (en la sección árabe de la Revista, pp. 47-76) del *Tratado sobre empleo del astrolabio* de Ibn al-Ṣaffār.

302. [I, 402-7]. Abū-l-Ḥasan ʿAlī b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Bamasad al-Qā'inī: *Maqāla fī istijrāŷ saʿāt mā bayna tulūʿ al-faŷr wa-tulūʿ al-šams kull yawm min ayyām al-sana bi-madīna Qā'in.* — En *Al-Rasā'il...* (Bibliografía nº 262), 5 pp.

303. [I, 402-7]. Ibn Bamasad al-Qā'inī: *Maqāla fi istijrāŷ ta'rīj al-yabūd.* — En *Al-Rasā'il...* (Bibliografía nº 262), 6 pp.

304. [I, 402-7]. Abū ʿAbd Allāh al-Ḥasan b. Muḥammad b. Ḥamla al-maʿrūf bi-Ibn al-Bagdādī: *Rīsāla fī al-maqādir al-muštariḳa wa-l-mubāyana.* — En *Al-Rasā'il...* (Bibliografía nº 262), 108 pp.

305. [I, 402-7]. Naṣr b. ʿAbd Allāh: *Risāla fī anna al-aškāl kullahā min al-dā'ir.* — En *Al-Rasā'il...* (Bibliografía nº 262), 17 pp.

306. (I, 410-28). G. Troupeau: *La «Description de la Nubie» d'al-Uswānī.* — «Arabica» 1 (1954), 276-278. — Traduce el texto que al-Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, caps. xxx-xxxii, pone a nombre de al-Uswānī. Este recorrió personalmente la Nubia.

307. (I, 576-12). E. Lévi-Provençal: *Le Zaǧal hispanique dans le Mugrib d'Ibn Saʿīd.* — «Arabica» 1 (1954), 44-52.

308. (I, 578-19). George Maqdisi: *Autograph diary of an eleventh-century historian of Baghdad.* — BSOAS 18 (1956), 9-31; 239-260; 3 láms. — Edita y traduce el diario de Abū ʿAlī b. al-Bannā' al-Ḥanbalī que se encuentra, en parte, en la maŷmūʿ nº 17 de la Biblioteca Ẓāhiriyya de Damasco y que trata del año 461/1068.

309. [I, 577-25]. E. Lévi-Provençal: *Un nouveau récit de la Conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes.* — «Arabica» 1 (1954), 17-43. — Obra de ʿUbayd ʿAllāh b. abī ʿAlī Ṣāliḥ b. ʿAbd al-Ḥalīm.

310. (I, 578-12). E. Lévi-Provençal: *Les citations du Muqtabis d'Ibn Ḥayyān relatives aux agrandissements de la Grande Mosquée de Cordoue au IXe siècle.* — «Arabica» 1 (1954), 81-92.

311. (I, 584-27). Walter Bruno Henning: *Eine arabische Version mittelpersischer Weisheitsschriften.* — ZDMG 106 (1956), 73-77. — A propósito de la edición, por ʿAbd al-Raḥmān Badawī, de la obra *al-Ḥikma al-jālida*, de Abū ʿAlī Aḥmad b. M. Miskawayh (El Cairo 1952).

312. (I, 617-34). Alfred Guillaume: *A note on the Sīra of Ibn Isḥāq.* — BSOAS 18 (1956), 1-4. — Estudia las variantes que presenta el libro *Dalā'il al-nubūwa.*

313. (I, 694-14). R. Arnáldez, *Aḫbār et awāmir chez Ibn Ḥazm de Cordoue.* — «Arabica» 2 (1955), 211-227.

314. (I, 791-30). Georges Vajda: *En marge de l'«Autobibliographie» d'Ibn al-ʿArabī.* — «Arabica» 3 (1956), 93. — Complemento crítico al artículo publicado por ʿAbd al-Raḥmān Badawī en «Al-Andalus» 20 (1955), 107-128. Este último no había utilizado los mss. 1723 y 1771 de Berlín (Ahl. nos 147 y 148) ni el de la Zaytūna.

315. (I, 813-26). J. L. Fernández-Llebrez: *Semblanza de Avicena.* — Delegación de Educación y Cultura. — Alta Comisaría de España en Marruecos. — Tetuán 1955, 20 pp. (24 × 17). — Texto de una conferencia.

316. (I, 813-26). Aydin M. Sayili: *Was Ibni Sina an Iranian or a Turk?* — «Isis» 30 (1939), 8-24.

317. (I, 813-26). D. B. M. Enrich: *The Avicenna legend.* — «The Muslim World» 32 (1942), 298-323. — Ref. «Isis» 34 (1942-43), 241.

318. (I, 814-12). Georges Vajda: *Récentes études Avicenniennes.* — JA 240 (1952), 219-230.

319. (I, 814-12). Louis Gardet: *La Pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sīnā).* — Etudes de Philosophie médiévale XLI. — J. Vrin. — Paris 1951, 235 pp. (8º). — Recs. «The Muslim World» (1952), 289; JRAS (1953), 177-178; «Oriens» 6 (1953), 182-184; G. Vajda: *Récentes études...* (Cf. nº 318).

320. (I, 814-12). Miguel Cruz Hernández: *La distinción aviceniana de la esencia y la existencia y su interpretación en la filosofía occidental.*— «Homenaje a Millás-Vallicrosa», I, 351-374.

321. (I, 814-12). Miguel Cruz Hernández: *La metafísica de Avicena.* — «Boletín de la Universidad de Granada» 1948 II, 191-279 y 1949, I, 3-127. — Rec. «Al-Andalus», 14 (1949), 476.

322. (I, 815-6). Ibn Sīnā: *Al-Šifā' La Logique. I. L'Isagoge (al-madḫal).* — Prólogo de Ṭaha Ḥusayn. Ed. por Ibrāhīm Madkūr, M. al-Judayri, G. Anawati y F. al-Ahwānī.— Publicación del Ministerio de Instrucción Pública con motivo del milenario de Avicena. El Cairo 1952. — XI + 45 pp. texto francés; 77 + 159 pp., texto árabe (8°). — Recs. «Al-Andalus» 18 (1953), 234; G. Vajda, JA 240 (1952), 417.

323. (I, 816-7). G. Furlani: *La versione siriaca del* Kitāb al-išārāt wat-tanbīhāt *di Avicenna.*— «Rivista degli Studi Orientali» 21 (1945), 89-101.

324. (I, 816-7). Ibn Sīnā: *Al-išārāt wa-l-tanbīhāt.*— Ed. Sulaymān Dunyā. — 1947-48, 3 vols. de 303, 464 y 262 pp. Ref. Harrassowitz 14.

325. (I, 816-7). Ibn Sīnā (Avicenne): *Livre des Directives et Remarques (Kitāb al-išārāt wa-l-tanbihāt).* — Traduction avec introduction et notes par M. Goichon. — Commission internationale pour la traduction des chefs d'œuvre. — Librairie Philosophique J. Vrin.— París 1951, 552 pp. (8°).— Rec. G. Vajda: *Récentes études...* (Cf. n° 318). Respuesta polémica a esta recensión por Goichon en JA 240 (1952), 497-511; «Isis» 43 (1952), 132.

326. (I, 817-32). Henry Corbin: *Avicenne et le récit visionnaire.*— Vols. 4 y 5 de la Bibliothèque Iranienne. — Paris-Téhèran 2ª ed. 1954. 2 vols. Recs. «Al-Andalus», 19 (1954), 470; «Isis» 47 (1956), 300-301.

327. (I, 817-33). H. Corbin: *Le récit de Ḥayy ibn Yaqẓan.* Texte Arabe, version et commentaire en persan atribués à Jurjani, traduction française, notes et gloses.— Vol. II (del n° 326), 114 + 9 pp.

328. (I, 817-41). Ibn Sīnā: *Qiṣṣaṭ Salāmān wa Absāl.*— Cf. Corbin (número 326), vol. I.

329. (I, 818-22). Miguel Cruz Hernández: *El poema de Avicena sobre el alma.*— MEAH 1 (1952), 67-83. Texto, traducción y comentario de la *Qaṣīda fī al nafs* atribuída a Avicena.

330. (I, 818-26). A. M. Sayili: *The Wājidiyya Madrasa of Kūtahya. A Turkish medieval observatory?* — «Belleten», 12 (1948), 655-677.— Recs. «Isis» 40 (1949), 362; 41 (1950), 341. Se refiere a ʿAbd al-Wāḥid b. M. Mudarris Kutāhya.

331. (I, 819-10). G. E. von Grunebaum: *Avicenna's* Risāla fī'l-ʿišq *and Courtly Love.*— «Journal of Near Eastern Studies» (1952), 233-238. Rec. «Arabica» 1 (1954), 241. — Estudia el amor platónico en la literatura árabe aduciendo argumentos contra la opinión de P. A. Denomy *(The Heresy of Courtly Love.* — New York 1947) que niega su existencia.

332. (I, 819-20). Ibn Sīnā: *R. al-ṭayr.*— Cf. Corbin (n° 326), vol. I.

333. (I, 822-41). A. S. Unver: *Avicenna explains why stars are visible at night and not during the day.* — «Journ. of the Hist. of Med. and Allied Sciences» 1 (1946), 330-334. — Ref. «Isis» 37 (1947), 191.

334. (I, 823-19). W. C. Duliere: *Avicenne, l'homme et sa signification dans la medecine européenne.* — «Le Flambeau» 516 (1951), 484-506. — Ref. «Isis» 44 (1953), 109; 47 (1956), 302.

335. (I, 823-19). Marcel Lobet: *Avicenne, médécin arabe qui fut poète*

et philosophe. — «R. Gen. Belge» 18 (1947), 868-875. — Ref. «Hespéris» 38 (1951), 193.

336. (I, 823-19). P. Dumaitre: *Avicenne et ses œuvres à la Bibliothèque de la Faculté de Médecine de Paris.* — «Histoire de la Médecine» 5 (1951), 36-41. — Ref. «Isis» 43 (1952), 132.

337. (I, 823-43). F. K. Gőkay: *Betrachtung zum «Kanun» des Ibn Sina.* — «Neuburger Fetschrift» (Wien 1948), p. 195. — Ref. «Isis» 41 (1950), 335.

338. (I, 823-43). G. Sarton: *Was any attempt made by the editors of the late Latin editions of Avicenna's* Canon *to modernice it?* — «Isis» 43 (1952), 54.

339. [I, 829-6]. S. M. Stern: *Ibn al-Samḥ.* — JRAS (1956), 31-44; 2 láms. — Este autor está citado por Ibn al-Qifṭī, pp. 411-412. Fué discípulo de Yaḥyà b. ʿAdī. Stern estudia: 1) La Física de Aristóteles según la interpretación de Ibn al-Samḥ y de su discípulo Abū-l-Ḥusayn (o Abū-l-Ḥasan) al-Baṣrī según el ms. 583 Warn de la Biblioteca de Leiden; 2) La Retórica de Aristóteles según la copia de Ibn al-Samḥ (Bib. Nac. de París 2346).

340. (I, 832-34). Al-Šayzari: *Kitāb nihāyat al-rutba fi ṭalab al-ḥisba.*— Ed. y trad. de al-Sayed al-Bāz al-ʿUnaynī. — Laŷnat al-ta'līf wa-l-tarŷama wa-l-našr. — El Cairo 1946. — Recs. «Isis» 40 (1949), 161; 41 (1950), 62, 336; JA 236 (1948), 309-311.

341. (I, 834-14). Ibn Rušd: *Rasā'il.* — Ed. Dā'irat al-maʿārif al-uṭmāniyya. — Ḥaydarābād 1365-66/1947. — Contiene las epístolas anunciadas en GALS, excepción hecha de *fi al-ʿaql wa-l-maʿqūl.*

342. (I, 834-16). Ibn Rochd (Averroes): *Traité décisif (Façl el-maqāl) sur l'accord de la religion et de la philosophie, suivi de l'Appendice (Dhamīma).* — Edición, traducción francesa, notas e introducción de Leon Gauthier. — Alger [1] 1942.— xxii + 50 pp.; [s] 1948.— xxii + 54 pp.— Recs. «Al-Andalus» 7 (1942), 488; «Connaissance» noviembre 1945, p. 49; «Hespéris» 30 (1943), 125; «Isis» 35 (1944), 225; 36 (1945-46), 177.

343. (I, 834-35). Averroes: *Tahafut al-tahafut (The incoherence of the incoherence).* — Traducción y notas de S. van der Berg. — GMS, N. S. XIX. — Oxford 1954; vol. I, xxxvi + 374 pp.; vol. II, 219 pp. (8°). — Recs. «Oriens» 9 (1956), 296-297; JA 243 (1955), 397-399.

344. (I, 834-35). G. Vajda: *Averroès a-t-il cité le Talmud?* — «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age» 1949. — Ref. REI 18 (1950), A 41. — Sustitución de textos coránicos por otros del Eclesiástico en una versión hebrea del *Tahāfut al-tahāfut.*

345. (I, 834-38). Ibn Rušd: *Kitāb al-ḳulliyyat.*— Reproducción facsímil, introducción en árabe y español, índices y léxico técnico. — Larache 1939; 32 + 231 + 62 + 30 pp. — Ref. «Hespéris» 38 (1951), 193.

346. (I, 836-6). Ibn Rušd: *Tafsīr mā baʿd al-ṭabīʿat.* — Texte arabe inédit établi par M. Bouyges. — Bibliotheca Arabica Scholasticorum. Série árabe. — Beyrouth. — Vol. I, 1952, ccxvii pp ; vol. II, 1938, viii + 472 + 24 pp.; vol. III, 1942, xvi + 473-1234 + 25 + 57; vol. IV, 1948, xvi + 1235-1753,

59-319. — Recs. «Mélanges de l'Univ. St. Joseph» 27 (1947-48), 412-413; «Isis» 40 (1949), 359.

347. (I, 836-36). AVERROES: *Bidayat al-moudjtahid. Manuel de l'interprète des lois et traité complet du juriste. Livre des Echanges.*— Trad. Ahmed Laimeche. — Alger 1940.

348. (I, 836-36). AVERROES: *La «Bidaya» d' ... Le livre de l'interdiction (Kitab el-h'adjr).* — Traducido por G. H. Bousquet. — «Rev. algérienne, tunisienne et marocaine de législation et jurisprudence» (mai-juin 1949), 41-49. — Ref. «Hespéris» 42 (1955), 587.

349. (I, 836-36). AVERROES: *Livre de la chasse (extrait de la* Bidāya). — Traducción y notas de F. Viré. — «Revue Tunisienne de Droit, nos 3-4 (1954), 228-259. — Rec. «Arabica» 3 (1956), 230.

350. (I, 837-10). AZ-ZARNŪJĪ: *Taʿlīm al-mutaʿallim, ṭarīq at-taʿallum. Instruction of the student: the method of learning.* — Traducido del árabe por G. E. von Grunebaum y Th. M. Abel. — New York 1947. — Recs.: «Isis» 39 (1948), 77; 40 (1949), 127; JRAS (1948), 74.

351. (I, 844-22). ESTEBAN LATOR: *Ibn Sabʿin de Murcia y su «Budd al-ʿārif».* — «Al-Andalus» 9 (1944), 341-417.

352. (I, 844-33). DARÍO CABANELAS, O. F. M.: *Federico II de Sicilia e Ibn Sabʿin de Murcia: Las «Cuestiones Sicilianas».* — MEAH 4 (1955), 31-64. — Estudio de la posición de Federico II respecto de la cultura y, en especial, de la Ciencia árabe. Biografía de Ibn Sabʿin. El título de las respuestas de éste a Federico II debe ser *al-Kalām ʿalà al-masāʾil al-ṣiqiliyya.* Estudio y traducción parcial de éstas a partir de la edición de Yaltkaya (París 1943).

353. (I, 852-10). AḤMAD MUJTĀR ṢABRĪ: *Muḥāḍarāt Ibn al-Haytam al-tiḏkāriyya: Al-muḥāḍara al-tāmina: Al aṣṭurlāb ʿinda al-ʿarab.* — Miṣr 1948.

354. (I. 852-10). O. S. MARSHALL: *Alhazen and the telescope.* — Astronomic. Soc. of the Pacific. — San Francisco 1950. — Ref. «Isis» 42 (1951), 314.

355. (I, 852-10). MUṢṬAFA NAẒĪF BAK: *Al-Ḥasan b. al-Haytam wa-buḥūṯuhu wa-ḳušūfuhu al-naẓariyya.*— Fuad.— El Cairo 1942-43.— 2 vols. 881 pp. — Recs. «Isis» 34 (1942-43), 217; 37 (1947), 190.

356. (I, 852-10). H. J. J. WINTER: *The optical researches of Ibn al-Haitham.*— «Centaurus» 3 (1954), 190-210.— Ref. «Isis» 47 (1956), 301.

357. (I, 852-10). IBN AL-HAYṬAM: *Maŷmūʿ al-rasāʾil.* — Ḥaydarābād 1357/1938.— Volumen facticio que contiene ocho tratados de este autor.

358. (I, 851-24 ?). IBN AL-HAYṬAM: *Risālat al-maḳān.* — En *Maŷmūʿ* (nº 357), 12 pp.

359. (I, 852-26). IBN AL-HAYṬAM: *Risālat šaḳl Banū Mūsa.*— En *Maŷmūʿ* (nº 357), 16 pp.

360. (I, 852-29). IBN AL-HAYṬAM: *Risālat al-misaḥa.* — En *Maŷmūʿ* (nº 357), 9 pp.

361. (I, 852-42). IBN AL-HAYṬAM: *Risāla fī aḍwāʾ al-ḳawākib.* — En *Maŷmūʿ* (nº 357), 8 pp.

362. (I, 853-6). Ibn Al-Hayṯam: *Risālat ḍaw' al-qamar*. — En *Maŷmūᶜ* (nº 357), 54 pp.

363. (I, 853-8). Ibn Al-Hayṯam: *Tratado de astronomía... en traducción latina desconocida*. — Editado por Millás en «Las traducciones orientales...» (número 9), pp. 285-312. Manuscrito utilizado: 10.059 de la Biblioteca Nacional de Madrid fos 37 *r*-50 *r*.

364. (I, 853-15). Ibn Al-Hayṯam: *Risālat al-ḍaw'*. — En *Maŷmūᶜ* (nº 357), 21 pp.

365. (I, 853-18). Ibn Al-Hayṯam: *Risālat al-mirāyā al-muḥriqa bi-l-quṭūᶜ*.— En *Maŷmūᶜ* (nº 357), 16 pp.

366. (I, 853-18). H. J. J. Winter; W. Arafat: *Ibn al-Haitham on the paraboloidal focusing mirror*.— JRAS Bengala 15 (1949), 25-40. — Ref. «Isis», 41 (1950), 335.

367. (I, 853-38). Ibn Al-Hayṯam: *Risāla fi jawāṣṣ al-muṭallaṭ min ŷihat al-ᶜumūd*. — En *Maŷmūᶜ* (nº 357), 16 pp.

368. (I, 854-23). Cl. Cahen: *Quelques problèmes économiques et fiscaux de l'Irāq buyide d'après un traité de mathématiques*.— «Annales de l'Institut des Etudes Orientales de l'Université d'Alger», 10 (1952), 326-363.— El trabajo se basa en el *Kitāb al-ḥāwī* (París, Biblioteca Nacional ms. 2.462).

369. (I, 855-29). G. Sarton: *The tomb of Omar Khayyām*.— «Isis», 29 (1938), 15-19.

370. (I, 855-29). A. Mazaheri: *La théorie atomique d'Omar Khayyam*.— «Archives Internationales d'Histoire des Sciences», nº 28 (1949), 614-618.

371. (I, 855-30). H. J. J. Winter; W. Arafat: *The algebra of ᶜUmar Khayyām*.— JRAS Bengala 16 (1950), 27-78.— Ref. «Isis» 43 (1952), 133.

372. (I, 855-30). A. P. Yuchkevitch: *ᶜUmar Jayyām y su álgebra*.— «Akademia nauk SSSR. — Institut istorii estestvognaiia, Trudy» 2 (1948), 499-534 (en ruso).— Ref. «Isis» 42 (1951), 314.

373. (I, 860-26). E. B. Plooij: *Euclid's conception of ratio and his definition of proportional magnitudes as criticized by Arabian commentators. Including the text in facsimile with translation of the commentary of ratio of Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad ibn Muᶜādh al-Djajjānī*.— Rotterdam 1950. — Rec. «Isis» 43 (1952), 133.

374. (I, 861-16). Abū Naṣr Manṣūr b. ᶜAlī b. ᶜIrāq: *Rasā'il...ilà al-Bīrūnī*.— Ḥaydarābād 1948.— Volumen facticio que contiene quince tratados de este autor.

375. (I, 861-16). Abū Naṣr Manṣūr b. ᶜAlī b. ᶜIrāq: *Risāla fi ṣanᶜat al-asṭurlāb bi-l-ṭarīq al-ṣanāᶜī*.— En *Rasā'il* (nº 374), 19 pp.

376. (I, 861-17). Abū Naṣr Manṣūr b. ᶜAlī b. ᶜIrāq: *Ḍamīma kitāb al-uṣūl*. — En *Rasā'il* (nº 374), 6 pp.

377. (I, 861, 18). Abū Naṣr Manṣūr b. ᶜAlī b. ᶜIrāq: *Maqāla fī iṣlāḥ šakl kitāb Menelaos*. — En *Rasā'il* (nº 374), 19 pp.

378. (I, 861-22). Abū Naṣr Manṣūr b. ᶜAlī b. ᶜIrāq: *Risāla fī barāhīn aᶜmāl ŷadwal al-taqwīm fī zīŷ Ḥabaš al-Ḥāsib*. — En *Rasā'il* (nº 374), 7 pp.

379. (I, 861-23). Abū Naṣr Manṣūr b. ʿAlī b. ʿIrāq: *Taṣḥīḥ zīŷ al-ṣafīḥ*. — En *Rasā'il* (nº 374), 50 pp.

380. (I, 861-25). Abū Naṣr Manṣūr b. ʿAlī b. ʿIrāq: *Maqāla fī munāẓaʿa min aʿmāl al-asṭurlāb*. — En *Rasā'il* (nº 374), 9 pp.

381. (I, 861-26), Abū Naṣr Manṣūr b. ʿAlī b. ʿIrāq: *Risālat dawā'ir al-sumūt fī-l-asṭurlāb*. — En *Rasā'il* (nº 374), 27 pp.

382. (I, 861-28). Abū Naṣr Manṣūr b. ʿAlī b. ʿIrāq: *Risālat ŷadwal al-daqā'iq*. — En *Rasā'il* (nº 374), 40 pp.

383. (I, 861-29). Abū Naṣr Manṣūr b. ʿAlī b. ʿIrāq: *Risālat fī-imtiḥān al-šams*. — En *Rasā'il* (nº 374), 15 pp.

384. (I, 861-31). Abū Naṣr Manṣūr b.ʿAlī b. ʿIrāq: *Risālat al-asṭurlāb*. — En *Rasā'il* (nº 374), 12 pp.

385. (I, 861-31). Abū Naṣr Manṣūr b. ʿAlī b. ʿIrāq: *Risāla fī-l-burhān ʿalà ʿamal Ḥabaš fī maṭāliʿ al-sumt fī zīŷihi*. — En *Rasā'il* (nº 374), 9 páginas.

386. (I, 861, 33). Abū Naṣr Manṣūr b. ʿAlī b. ʿIrāq: *Risāla fi maʿrifat al-qisiyy al-falakiyya*. — En *Rasā'il* (nº 374), 13 pp.

387. (I, 861-34). Abū Naṣr Manṣūr b. ʿAlī b. ʿIrāq: *Al-masā'il al-handasiyya*. — En *Rasā'il* (nº 374), 21 pp.

388. (I, 861-36). Abū Naṣr Manṣūr b. ʿAlī b. ʿIrāq: *Risālat kuriyat al-samā'*. — En *Rasā'il* (nº 374), 21 pp.

389. (I, 861-36). Abū Naṣr Manṣūr b. ʿAlī b. ʿIrāq: *Maqālat ru'yat al-ahilla*. — En *Rasā'il* (nº 374), 14 pp.

390. (I, 862-18). J. M. Millás Vallicrosa: *Estudios sobre Azarquiel*. — Madrid-Granada 1943-50, 531 pp. (8º). — Recs. Al-Andalus 16 (1951), 230-234; «Isis» 42 (1951), 152; «Archives Internationales d'Histoire des Sciences», nº 30 (1951), 1017.

391. (I, 862-20). J. M. Millás Vallicrosa: *L'œuvre astronomique d'Azarquiel*. — «Actes du XXI Congrès des Orientalistes» (1948), 299.

392. (I, 862-20). W. E. Van Wijk: *Quelques tables medievales pour les calendriers juif et arabe*. — En «Homenaje a Millás Vallicrosa» 2 (1956), 529-544. — Edición y comentario de tablas latinas puestas a nombre de Juan de Sajonia (ms. Scal. 66 de la Universidad de Leiden; s. XIV in.). El ms. atribuye las tablas árabes a Azarquiel.

393. (I, 862-22). E. Zinner: *Die Tafeln von Toledo (Tabulae Toletanae)*. — «Osiris» I (1935), 747-773.

394. (I, 863-29). Abū ʿAlī b. Abī-l-Ḥusayn al-Ṣūfī: *Urŷūza fī ṣuwar al-kawākib al-ṯābita*. — Edición crítica publicada como apéndice de la obra reseñada, supra, nº 291, 31 pp.

395. (I, 874-40). Hellmut Ritter: *Al-Bīrūnī's Übersetzung des Yoga-Sutra des Patañjali*. — «Oriens» 9 (1956), 165-200. — Edita dicho texto el *Kitāb Bātinŷal*, a partir del códice Köprülü 1589, fos 412 *a*-419 *a*.

396. (I, 879-9). D. Sourdel: *Sur quelques traditionnistes d'Alep au temps de Nūr al-Dīn*. — «Arabica» 2 (1955) 353-355. — Obtiene los datos del *Kitāb*

ʿuyūn al-ajbār (Ahlwardt 6131; Petermann II, 69) en que el autor Muḥammad al-Anṣārī cita a los tradicioneros que ha encontrado en sus viajes.

397. (I, 894-9). Solomon Gandz: *The Astronomy of Maimonides and its sources*. — AIHS nº 29 (1950), 834-855.

398. (II, 33-34). S. M. Stern: *Two anthologies of muwaššaḥ poetry: Ibn al-Ḥaṭīb's* Ğayš al-Tawšīḥ *and al-Ṣafadī's* Tawšīʿ al-tawšīḥ. — «Arabica» 2 (1955), 150-192.

399. (II, 38-12). Ch. Pellat: *Extraits d'une notice inédite sur Baṣra*. — «Arabica» 1 (1954), 213-315. — Edita, parcialmente, un texto del *Kitāb rawḍ al-miʿṭār*.

400. (II, 48-31). Henri Laoust: *Ibn Kaṯīr historien*. — «Arabica» 2 (1955), 42-88.

401. (II, 346-29). M. Talbi: *Quelques données sur la vie sociale en Occident Musulman d'après un traité de Ḥisba du XVe siècle*. — «Arabica» 1 (1954), 294-306. — Se trata de la obra de Muḥammad b. A. b. Qāsim b. Saʿīd al-ʿUqbānī al-Tilimsānī (siglo IX/XV), autor del *Tuḥfat al-nāẓir wa-gunyat al-dākir fī ḥifẓ al-šaʿāʾir wa tagyīr al-munākir*, cuyo manuscrito inédito se conserva en la Ŷāmiʿ al-Zaytūna.

402. [II, 363-2]. E. Lévi-Provençal: *Le traité d'Adab al-kātib d'Abū Bakr ibn Ḫaldūn*. — «Arabica» 2 (1955), 280-288; 2 láms. — Este autor (siglos VII-XIII) es el bisabuelo del célebre historiador. El manuscrito, procedente de Fez y propiedad de E. Lévi-Provençal, es acéfalo. Da detalles sobre el funcionamiento de la cancillería ḥafṣī.

403. (II, 375-5). Luis Seco de Lucena Paredes: *Los Banū ʿĀṣim intelectuales y políticos granadinos del siglo XV*. — MEAH 2 (1953), 5-14.

1) Abū Bakr Muḥammad b. ʿĀṣim citado en GALS. — 2) Abū Yaḥyà Muḥammad b. ʿĀṣim (m. 1410; cf. «Al-Andalus» 18 (1953), 209), autor de las siguientes obras: a) *Šarḥ a la Tuḥfa de Abū Bakr;* b) *Al-rawḍ al-ʿarīd fī tarŷama šumūs al-ʿaṣr min mulūk Banī Naṣr*, complemento a la *Iḥāṭa* de Ibn al-Jaṭīb; c) *Ŷannat al-riḍà fī taslīm limā qadara Allāh wa-qadà*. — 3) Abū Yaḥyà Muḥammad b. abī Bakr b. ʿĀṣim (m. c. 1453).

404. (II, 860-24). John A. Haywood: *An Indian contribution to the study of Arabic lexicography-the «Bulgha» of Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Khān Bahādur* (1832-1890). — JRAS (1956), 165-180.

405. (III, 435). R[egis] B[lachère]: *ʿAbd al-Qādir al-Magribi (1866-1956)*. — «Arabica» 3 (1956), 349.

406. (III, 457). Jean Lecerf: *Un essai d'analyse fonctionnelle. Les tendences mystiques du poète libanais d'Amérique Gabrān Ḫalīl Gabrān*. — «Studia Islamica» 1 (1953), 121-135; 2 (1954), 131-155.

J. Vernet.

LIBROS Y REVISTAS

Obras generales. — Rondot.

Historia de las ideas y de las ciencias. — a) *Religión:* Ibn ʿAbbād por P. Nwyia. — b) *Derecho:* Goitein y Ben Shemesh.

Filología y Literatura. — Cowan.

Arte y Arqueología. — Giese; Lacam; Lambert.

OBRAS GENERALES

Rondot, Pierre, *Les Chrétiens d'Orient;* J. Peyronnet, Paris 1955; 16 × 22 cms.; 322 pp.; 1200 fr.; «Cahiers de l'Afrique et l'Asie», IV.

Rondot, Pierre, *L'Islam et les Musulmans d'aujourd'hui;* Éditions de l'Orante, Paris 1958; 14 × 19 cms.; 374 pp.; sin indicación de precio.

Durante largos años ha tenido P. Rondot, sucesor del malogrado Robert Montagne en la dirección del Centre des Hautes Études d'Administration Musulmane, ocasión de multiplicar contactos personales con las poblaciones de casi todos los países musulmanes. Fruto de sus estudios y experiencias son los dos manuales arriba indicados, los cuales, completándose mutuamente, ofrecen agradable y fácil introducción a un conjunto de nociones hoy indispensable a quien desee seguir inteligentemente la rápida evolución que en todos los órdenes de la vida tiene hoy lugar en los pueblos del Vecino Oriente.

En *Les Chrétiens d'Orient*, tras una rápida introducción (pági-

nas 7-10), divide el autor su trabajo en cuatro partes. En los tres capítulos de la primera, dedicada a dar una idea del «mosaico cristiano en Oriente» (I. — Islas bajo la Cruz, pp. 12-32; II. — Iglesias dispersas, pp. 33-53; III. — Florecimiento de los ritos, arte sacro, liturgia, pp. 54-70), se hallan descritos con seguras pinceladas algunos centros característicos del cristianismo oriental, se hace un breve resumen de la constitución de las diversas comunidades cristianas y se pasa luego a tratar de sus características liturgias y manifestaciones de su arte sacro.

Los contactos de esas cristiandades con el islam y el arabismo son el argumento de la segunda parte, dividida también en tres capítulos. (IV. — Los cristianos y el Islam, pp. 72-92; V. — La tentación de Europa, 93-110; VI. — La nación árabe, pp. 111-136). Se habla aquí de la trama secular de los contactos entre cristianos y musulmanes, para cuya exacta comprensión, tanto en el aspecto social como en el político, es menester remontarse hasta los orígenes; conocimiento importante, porque todavía hoy la antigua costumbre regula la convivencia en muchos casos y es factor histórico que no dejará de influir en el porvenir. Observa el autor que, a través de los siglos, ha habido un «endurecimiento» progresivo de la actitud del Islam frente a las comunidades cristianas de Oriente. Con el nombre de «la tentación de Europa», se refiere Rondot a la serie de intervenciones armadas o diplomáticas de los Estados europeos en ayuda de los cristianos de Oriente, desde las cruzadas hasta las capitulaciones, ayudas que pueden proporcionar un momento de alivio para que la reacción siguiente contribuya a empeorar la situación. Nota luego el importante papel de los cristianos en el renacimiento del arabismo, primero en el campo de las letras y luego en el de las ideas y de la política.

La tercera parte trata de la historia particular de los coptos (VII, pp. 139-151); de los asirios (VIII, pp. 152-170); de los armenios (IX, pp. 171-199); de los ortodoxos (X, pp. 200-217). Contienen estos capítulos la relación de las vicisitudes y gradual decadencia de la iglesia copta, de la tragedia y de las terribles matanzas perpetradas con los asirios y sobre todo con los armenios, su situación actual, y la condición de la iglesia ortodoxa, en la que vive aún la estructura heredada de Bizancio.

La cuarta parte está dividida en dos capítulos: El que trata de los cristianos de la diáspora oriental (XI, pp. 220-240) da noticia de una quincena de comunidades cristianas principales, aunque de desigual importancia, con distribución geográfica sumamente irregular, cuyo número total de adeptos se estima hoy en tres millones. Su participación en la vida social y política entablada hoy, teóricamente, en plan de igualdad, se halla en realidad desaventajada por su confesión religiosa. Dispersas en las aglomeraciones urbanas parecen esas minorías disfrutar de vida apacible, pero late en ellas la inquietud y se hallan expuestas a vejámenes, discriminaciones y, en ocasiones, a graves incidentes. Condición de vida menos aceptable de lo que afirma la propaganda oficial, pero no tan descorazonadora como pudiera creerse en Occidente. Hay además la posibilidad de que se vaya progresando hacia una concepción más democrática de las libertades fundamentales. A los cristianos del Líbano está dedicado el último capítulo (XII, pp. 241-262). El Líbano es el único Estado de la zona que nos ocupa en que hasta ahora conviven pacíficamente no sólo múltiples comunidades cristianas sino además grupos musulmanes en número apenas menor que el de los cristianos; país en que por obra de Francia, se «ha ampliado su tradicional simbiosis druso-maronita en otra mayor cristiano-musulmana».

Una breve conclusión (pp. 263-366), trata de la diáspora de esas comunidades en Rusia y Estados Unidos, en Istanbul y en Chicago, en Africa y en la América del Sur. La mitad de la población libanesa vive hoy en ultramar. Algunos centenares de miles bastan para tender una red sobre todos los continentes, afianzando arranques de puente hacia un porvenir ignoto.

Concluye la obra con una nutrida cronología (pp. 267-279) desde los orígenes hasta principios de 1955. Sigue la bibliografía (páginas 281-292) dividida por capítulos y limitada a obras en francés. Los índices, quizás demasiado distribuídos (pp. 293-322), son de autores cristianos orientales, de términos técnicos, de personas, de otros asuntos, geográfico, y general. Cuatro mapas, algunos grabados y tres excelentes cuadros sinópticos completan un trabajo que ha de ser muy útil a cuantos deseen tener alguna noción sobre un problema de las cristiandades en Oriente. En toda la obra se muestra el afán de objetividad. Quizás en algunos puntos haya tendencia al optimismo

y quizás hubieran podido ser más densas las sombras del cuadro; pero ya advierte el autor (p. 264) que de «leur longue et souvent douloureuse association inégale avec l'Islam sur le plan de la vie publique, il ne faut pas trop parler, juste assez pour s'informer et non pour irriter».

* * *

La segunda obra: *L'Islam et les Musulmàns d'aujourd'hui,* viene, sin haberlo explícitamente pretendido el autor, a complementar la materia dada en la precedente. La primera de las seis partes de que consta (pp. 21-54), a la que precede una sucinta introducción, contiene en dos capítulos las indicaciones históricas y geográficas necesarias para explicar la unidad y diversidad actual de las comunidades musulmanas, y se ocupa luego de sus fuerzas vivas, de sus actividades en las diversas regiones, de los matices de la vida religiosa, del fermento de la vida política, y de los nacionalismos.

En la parte segunda (pp. 55-99), se trata en tres capítulos de las raíces del Islam: La creencia en Alá, en Mahoma y en el Corán. La tercera parte (pp. 103-173) se dedica en cuatro capítulos a las instituciones fundamentales: la ley, la plegaria, el ayuno, la peregrinación y sus orientaciones modernas, el azaque, la organización primitiva, la guerra santa. La cuarta parte (pp. 169-229) bosqueja en seis capítulos el desarrollo del islam con sus diversidades y divergencias, hace la historia del califato, da nociones sobre la mística y las cofradías y se ocupa de los influjos venidos de fuera en las recientes tendencias al modernismo y al nacionalismo.

Los dos capítulos de la quinta parte (pp. 233-276) tratan de las perspectivas del Islam moderno solicitado en sentidos diversos y aun opuestos, trastornado por el encuentro violento con un mundo extraño a sus normas, llegado a una encrucijada de trascendentales decisiones. Las soluciones de hoy varían hasta la antinomia, no se puede predecir lo que va a ocurrir mañana, pero por lo menos puede el autor indicar el sentido de las tendencias principales de los reformistas, de los ulemas argelinos, de los Hermanos Musulmanes, las teorías del estado islámico, las realizaciones en Siria y en la república tunecina.

La sexta parte (pp. 277-328) también en dos capítulos, habla de dos adaptaciones modernas realizadas al margen de la comunidad musulmana: las reformas kemalistas en Turquía y el curso de la política soviética frente a los musulmanes de dentro y de fuera de los dominios rusos.

Concluye el volumen con una breve bibliografía (pp. 329-335) de obras y trabajos en lengua francesa; un mapa de la difusión actual del islam; seis índices (pp. 339-366) de ideas y nociones, de personas, de lugares, de instituciones, de voces orientales, de citas del Corán y tres esquemas genealógicos, de los allegados de Mahoma, del imamato šī'ī, y de las principales dinastías musulmanas a través de la historia.

Pequeñas observaciones de detalle son: *a)* el último de los esquemas genealógicos, el III, dice en su título: «Aperçu sommaire des dynasties califales». Este calificativo podría hacer creer al lector que todas las allí indicadas son dinastías de califas. Pero, dejando aparte aquellas a las que, en sentido muy amplio, pudiera de algún modo convenir esa apelación, no se ve cómo a otras, por ejemplo a la del Gran Mogol, pueda de algún modo aplicarse tal adjetivo.

b) No solamente en esta obra, sino también en otras impresas en francés puede observarse un fenómeno de anomalía ortográfica para el que no hallo justificación. Suelen en tales obras encabezarse con letra mayúscula los nombres Islam, Musulmanes, y con minúscula los de cristianismo, cristianos. (Cf., por ej., pp. 164-165, *et passim*). Tratándose de elementos gramaticales de igual categoría, parece que el mismo rasero debería servir para todos.

c) Al recordar el autor, al final de la p. 32, «que ce sera l'Espagne, qui aux deux extremités du monde, marquera les bornes de l'expansion musulmane: dans l'Occident, après les luttes de la *reconquista*, au détroit de Gibraltar; dans l'extrême Orient, à la pointe nord de Mindanao...», me parece hubiera sido más exacto hablar del *sur* de Mindanao.

Sinceros plácemes merece el autor por esas producciones en las que con feliz acierto, y a pesar de la gran dificultad de reducir a pocas páginas, sin perjuicio de la claridad, temas poco familiares para los lectores occidentales, ha logrado su objeto de analizar *sine ira nec studio* los elementos sociales, políticos y religiosos de las complejas

comunidades del Vecino Oriente, a la luz de su pasado y en función de los sucesos de nuestros días para una exacta apreciación de los difíciles problemas actuales. — *Félix M. Pareja, S. I.*

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS

A) RELIGIÓN

Lettres de direction spirituelle (ar-Rasâil aṣ-ṣughrâ) par Ibn ʿAbbād de Ronda (1333-1390). Texte arabe édité par Paul Nwyia, S. J. Imprimerie Catholique, Beyrouth 1958, 168 pages.

«Quiconque veut connaître la pensée intime des soufis, recommandait un vieux maître d'autrefois, doit lire leurs lettres, car c'est en elles et non dans leurs livres qu'ils ont consigné leurs *rumūz* (symboles)». Peut-être ce vieux maître a-t-il raison, et c'est malheureusement ce qui rend notre connaissance du soufisme bien fragmentaire. Car, de la Correspondance des soufis, nous ne possédons que très peu de choses, encore que ce peu qui nous soit connu reste en majorité inédit. Il faut donc en savoir gré au Père Nwyia d'avoir comblé une lacune en nous donnant aujourd'hui l'édition critique, et agréablement présentée, de ces lettres.

Il s'agit de un recueil de seize épîtres rédigées par Ibn ʿAbbād, à Salé vers 770/1378, auxquelles l'éditeur a eu la bonne idée de joindre, en appendices trois autres du même auteur, également inédites.

Le premier appendice constitue des «fatwà» (consultations) sur le «taqlīd» (l'obéissance passive à la Loi), et sur le «Kalām» (théologie spéculative). Le second contient trois correspondances, et le dernier est une version de la sixième épître des *al-Rasā'il al-ṣugrà*.

Grâce à son étude parue dans la revue *Al-Machriq* (avril 1955) et à l'édition des *Lettres de direction spirituelles,* le P. Nwyia nous fait connaître l'importance d'Ibn ʿAbbād dans le soufisme. Pour ce qui est du soufisme proprement maghrébin, Ibn ʿAbbād apparaît comme une figure à part: il est un des rares «mystiques» qui aient laissé une œuvre écrite doctrinale. Son commentaire des *Ḥikam* d'Ibn

ʿAṭāʾ Allāh est connu dans tout le monde islamique; à Fès, on a lithographié un gros volume de sa correspondance, devenu à présent presque introuvable.

Ses *Rasāʾil al-Kubrà*, jointes aux lettres qu'on nous présente aujourd'hui, forment un ensemble doctrinal, de véritables thèses de direction spirituelle. Elles s'adressent, pour la plupart, à des disciples habitant Fès. Par leur accent d'authenticité, de conviction, elles tendent tout naturellement à convaincre et à donner le «ḏawq» (le goût) de la spiritualité. Ainsi, elles nous permettent de saisir sur le vif, pour ainsi dire, la manière dont un maître soufi procédait pour former ses disciples à la vie ascètique. Elles révèlent aussi — ce qui est peut-être plus intéressant encore — une conscience musulmane engagée dans les voies de la recherche de Dieu, et les problèmes d'ordre religieux et psychologique qu'engendre pareille aventure vers le Pur Amour.

On pourrait regretter qu'une étude de fond n'eût pas été consacrée tant au Maître soufi qu'à son œuvre. Cependant, réparation sera faite bientôt: un ouvrage important (dans le double sens du mot) en français, dû au P. Nwyia, paraîtra d'ici peu, entièrement consacré à Ibn ʿAbbād (l'homme et l'œuvre).

Qu'il nous soit donc permis de dire à notre ami le P. Nwyia, combien nous sommes heureux de découvrir, grâce à ses efforts de recherche, notre compatriote Ibn ʿAbbād. Il restitue ainsi aux Maghrébins un beau fragment de leur patrimoine culturel. Merci. — *M.-A. Lahbabi.*

B) DERECHO

Goitein, S. D. and Ben Shemesh, A., *Muslim law in Israel* (en hebreo); Faculty of Law of the Hebrew University Legal Studies n° 3; Jerusalem 1957, XIV + 311 pp.

Comprende este libro dos partes muy distintas por su alcance y mérito.

La primera parte, escrita por el bien conocido arabista S. D. Goitein, trata del desarrollo histórico del derecho musulmán, de la teo-

ría de su jurisprudencia y de los principios que rigen el estatuto personal, las sucesiones y los *awqāf*. En un capítulo se da un resumen de la labor de investigadores de varios países y de las más importantes obras sobre el tema publicadas hasta la fecha. Esta parte del libro, escrita por Goitein, es en realidad un curso por él profesado en la Facultad de Derecho de la Universidad Hebrea de Jerusalén, y no pretende alcanzar resultados definitivos. No hay que olvidar, por otra parte, que la investigación de los varios «ramos» del derecho musulmán y de su interdependencia con otros sistemas jurídicos no ha adelantado todavía hasta el punto de que sea posible trazar un cuadro de conjunto. Ahora bien; como el profesor Goitein ha investigado sobre muchos temas de la cultura musulmana y es buen conocedor del Oriente antiguo, estos trabajos le sirven para aclarar varios problemas del derecho musulmán y en muchos puntos establecer paralelos entre su sistema y el del derecho judío, bíblico y post-bíblico. Expone bien cómo el desarrollo del derecho musulmán ha dependido de las circunstancias históricas del mundo islámico y suscita cuestiones muy interesantes, por ejemplo, la de por qué los musulmanes no han establecido juzgados colegiados. Por consiguiente, no sólo el jurista poco versado en la cultura musulmana, sino también el especialista, podrán sacar mucho fruto de la lectura de este libro, y gozarán de los conocimientos literarios del autor, que son verdaderamente sobresalientes.

Con todo el respeto debido al insigne colega, séale permitido a quien firma esta reseña hacer algunas ligeras objeciones sobre determinados pasajes de su libro. Siguiendo las huellas de Bergstraesser, Goitein se apoya en el *Multaqà al-abḥur* como si fuera el libro más representativo e influyente del *maḏhab* ḥanafí. Pero a mí me parece que la *Hidāya* del Marginānī, autor del siglo XII, ha ejercido tal vez mayor influencia, dado que a este compendio (y a sus comentarios) se han atenido los ḥanafíes de la India y los musulmanes de las provincias asiáticas de Rusia durante muchos siglos. Tratando de la jurisdicción musulmana en la Edad Media, el autor no aclara que desde época muy temprana los cadíes no desempeñaron el juzgado de lo criminal, que pasó a la competencia gubernativa y fué desempeñado por los príncipes, sus agentes y los jefes de policía por ellos nombrados. A lo que dice Goitein sobre la organización judicial en el reino

egipcio-sirio de los Mamelucos hay que oponer dos reparos. Dice (p. 35) que bajo estos reyes los muftíes eran por lo general designados por el gobierno. Pero los Mamelucos no nombraban muftíes más que para sus tribunales de apelación, llamados de *maẓālim*, y como estos tribunales, establecidos en las capitales de Egipto y Siria celebraban sus sesiones en edificios llamados *dār al-ᶜadl* al muftí se le llamaba también *muftī dār al-ᶜadl*. En fin, a lo que dice el autor (l. c.) sobre que el Tribunal Supremo de dicho reino musulmán estaba integrado por jueces supremos *(qāḍī al-quḍāt)* de los cuatro *maḏāhib* ortodoxos, hay que objetar que, según cronistas árabes, no hay duda de que dichos tribunales no tenían un estatuto bien fijado, y que en sus sesiones tomaban parte muchos jueces, aparte de los jueces supremos, e incluso teólogos que no tenían cargo alguno judicial.

La segunda parte del libro, escrita por el señor Ben-Shemesh, profesor en la nueva Universidad de Tel Aviv, da a conocer a los juristas las leyes por las cuales se rigen los musulmanes en el Estado de Israel. El Estado judío ha reconocido la ley turca del estatuto personal y la de los *awqāf*, aunque ha introducido modificaciones esenciales, de las cuales la más importante es la prohibición absoluta de la poligamia. La labor del señor Ben-Shemesh no puede compararse con la del profesor Goitein. En varios pasajes incurre incluso en traducciones incorrectas del texto árabe del estatuto personal, antes mencionado, que acompaña al libro.— *E. Ashtor (Jerusalén)*.

FILOLOGÍA Y LITERATURA

COWAN, David, *An Introduction to Modern Literary Arabic*, Cambridge University Press, 1958, XI + 205 pp.

El orientalismo europeo acentúa cada vez más su tendencia al estudio del árabe moderno. (Nos referimos, por supuesto, al orientalismo científico y no al estudio que de la lengua árabe se hacía y se sigue haciendo con fines inmediatos por funcionarios más o menos dependientes de Ministerios de Asuntos Exteriores o de Colonias). Prueba palpable de ello es la aparición sucesiva en estos últimos años de una larga serie de gramáticas y métodos para el estudio del moderno árabe literal.

Al número de los libros ya aparecidos viene a sumarse el del prof. David Cowan, de la School of Oriental and African Studies de la Universidad de Londres. Consta de diecisiete lecciones y dos apéndices. El método seguido viene a ser el empleado corrientemente en las gramáticas para la enseñanza de las lenguas modernas. A este respecto presenta la novedad de dividir las partes de la gramática conforme a un criterio distinto al seguido normalmente en el estudio de la lengua árabe. Los pronombres, por ejemplo, no se estudian conjuntamente. Después del singular, se explican los duales y plurales en la lección correspondiente al número en los nombres. De todos los pronombres afijos se trata más adelante, en una lección independiente.

Consta cada lección de unos elementos de gramática en que se multiplican los ejemplos, completada por un vocabulario y con unos ejercicios en que se utilizan las palabras y las reglas gramaticales dadas en la lección. Los ejercicios, frases y vocabularios aparecen transcritos hasta la p. 76, es decir, a lo largo de las diez primeras lecciones, pensando en el posible principiante que va a acometer el estudio del árabe sin ayuda de profesor, como se dice en el prólogo. A partir de la lección XI los ejercicios no están transcritos, pero sí traducidos, como ocurre en toda la obra.

Acostumbrados como estamos los arabistas españoles a la claridad y concisión del método de Asín, ya utilizado por Codera, encontramos un poco excesiva la acumulación de reglas que podrían sintetizarse en obras que, como ésta, están pensadas para iniciarse en el estudio de la lengua árabe. No cabe ponderar, por el contrario, la utilidad de los ejercicios, si bien puede restar su eficacia el hecho de que aparezcan sistemáticamente traducidos.

Una de las características del libro, que obedece probablemente a querer presentar la lengua árabe moderna como cualquiera de las europeas, es no destacar convenientemente el fenómeno de la raíz, ni detallar con claridad los distintos moldes morfológicos en vistas al indispensable análisis que es necesario hacer para enfrentarse, en su día, con el diccionario. No es que falten estas explicaciones, es que no se les da toda la importancia que merecen.

La parte referente a los verbos se estudia según un plan que puede tener ventajas, pero el principal inconveniente es repetir demasia-

das reglas que, resumidas y completadas con ejercicios serían seguramente más útiles. Se explica la forma I del verbo de las raíces trilíteras y cuadrilíteras regulares en las voces activa y pasiva. Inmediatamente se pasa a los nombres de acción y participios de la misma forma, entre los cuales se incluyen ya los de los verbos de la morfología irregular, dando entre paréntesis la forma primitiva correspondiente, adelantando así reglas y conceptos que pueden producir confusión más que otra cosa, y sin gran sistema: no se incluyen, por ejemplo, los participios de los verbos *sordos*, que vienen más adelante, dentro de la lección dedicada a dichos verbos, ni de los *hamzados*, de los que tampoco se habla en la lección dedicada a estos últimos verbos, la cual, dicho sea de paso, aparece inexplicablemente resumida y no escrita, como se hace en todos los demás verbos, la conjugación de los tiempos irregulares.

Tras el estudio de los verbos irregulares en la forma primera, se trata de las formas derivadas, y se estudian, al tratar cada una de ellas, las transformaciones que sufren en sus diversos tiempos los verbos irregulares.

Los dos apéndices recogen los diferentes tipos de plurales fractos, y los cambios fonéticos más importantes que ocurren en la lengua en nombres y verbos. No habría estado de más completar la obra con paradigmas de las conjugaciones, que es parte muy útil para los principiantes, y de la que ya no se prescinde en las gramáticas modernas del árabe, y quizá un vocabulario que recogiera todas las palabras que aparecen en la obra.

El libro del prof. Cowan puede resultar útil como obra de consulta para fijar ideas y estudiar la lengua con otra perspectiva, muy defendible, que la tradicional, y desde luego ofrece el mayor interés para pasar al estudio del árabe moderno una vez familiarizado el lector con el clásico. En este sentido es muy valiosa la elaboración de los ejercicios y muchos puntos de vista del autor, algunos enteramente nuevos y muy inteligentes, al tratar determinados aspectos y matices de la lengua, pero un principiante, y más si trabaja solo, lo encontrará seguramente difícil.

La obra aparece pulcramente editada, como es norma de las prestigiosas ediciones de la Universidad de Cambridge. — *Fernando de la Granja.*

ARTE Y ARQUEOLOGÍA

GIESE, Wilhelm, *Notas sobre los balcones de las islas Canarias*. En la *Revista de dialectología y tradiciones populares*, XIII, 1957, páginas 458-467. Con 5 figs.

Ensayo de clasificación de los balcones salientes de madera existentes en Tenerife y Gran Canaria. Los «balcones en forma de caja cerrada, de Tenerife», clasificados en el tipo I, los supone Giese derivados de otros andaluces, los llamados *moucharabies* por los franceses, existentes en muchas ciudades islámicas y cuyo objeto es estar sentados en ellos las mujeres, contemplando la calle y sin ser vistas. El señor Giese no conoce mi artículo *Ajimeces* (AL-ANDALUS, XII, 1947, pp. 415-427), en el que publiqué un balcón volado o ajimez, de Alhama, hoy desaparecido, y otros ejemplares de distintas regiones españolas en los que perdura la tradición del balcón islámico. En tiempo de los Reyes Católicos debió de difundirse por las Canarias la moda del ajimez hispanomusulmán, aún viva en la Península —esos monarcas y sus inmediatos sucesores ordenaron quitar muchos de las villas andaluzas, para hacer menos sombrías y más salubres las calles —; favorecida por un excelente pino, de gran dureza y duración, que llaman «tea», se conservó mucho más viva en esas islas que en España. El autor publica una útil lista de ajimeces o *moucharabies* existentes en países islámicos, con referencia a las publicaciones en que se reproducen, y en América, en el virreinato del Perú y en Nueva Granada, en donde es sabido también abundan.

El tema merece ser estudiado en conjunto, desde los ejemplares musulmanes de España y Oriente hasta los canarios y peruanos, sin olvidar los existentes en algunas regiones de Portugal. — *L. T. B.*

LACAM, Jean, *Vestiges de l'ocupation arabe en Narbonnaise*, en «Cahiers archéologiques, fin de l'antiquité et moyen âge», VIII, París 1956, pp. 93-115 y 16 figs. (5 dobles).

El autor pretende demostrar que varios restos arqueológicos encontrados en la región de Narbona pertenecen a la ocupación musulmana de esa ciudad y sus alrededores durante cerca de medio siglo,

hasta 759 (hacia 751), ocupación registrada hasta ahora por muy escasos textos latinos e islámicos, pero no por huellas materiales.

La argumentación del señor Lacam para probar la antigüedad de ellas es poco convincente. Alude a un resto de arco de herradura, de piedra, empotrado en uno de los muros del patio de la Magdalena, cerca de la cabecera de la catedral de Narbona. No dice cómo está aparejado ni su despiezo se ve en las fotografías que ilustran el artículo. Recuerda los arcos de herradura de la iglesia de San Miguel de Cuxá, como indica el autor; al ser esta obra mozárabe del siglo X, no refuerza su tesis de contar dos siglos más de antigüedad [1]. Tampoco prueba que tres esqueletos sepultados bajo una bóveda de mala mampostería, en dicho patio, sean de musulmanes. También cree islámicas unas sepulturas encontradas en la meseta de las Cavettes, presumido lugar del último episodio de la batalla del Bene entre Carlos Martel y el emir ʿUmar (?) en 737, a cuyos esqueletos acompañaban, cosa insólita entre musulmanes, varias jarritas que el señor Lacam fecha en el siglo VIII. A nuestro juicio, pueden ser de los últimos siglos de la Edad Media. Atrevida hipótesis asimismo, que encontrará pocas adhesiones, es la de fechar en ese mismo siglo algunos fragmentos cerámicos con barniz estañífero, encontrados en las excavaciones.

Acompaña al artículo comentado la roproducción de varias monedas, halladas en el subsuelo de Narbona o en sus inmediaciones. Una de ellas, según el autor, es un dirhem de plata fechado en 95 H., acuñado en Taimara, en Persia; el resto, monedas de bronce con fórmulas coránicas.

Finalmente, reproduce varios platos de cerámica de los siglos XIII al XV, con decoración parda y verde, sobre engobe blanco, probablemente producto de Narbona o su comarca, muy semejantes a los que se labraban en la misma época en el Levante español y en Italia, todos derivados de la cerámica islámica. — *L. T. B.*

[1] Cita el autor el Santuario de Saint-Martin-des Puits, con espléndidos arcos de herradura, que «MM. Durliat, Nodet et Bourély estiment remonter au VIIIe siècle, hypothèse que notre dernière visite a cette chapelle nous a confirmé». Aunque el hecho parezca poco verosímil, convendría dar a conocer ese templo.

LAMBERT, Elie, *Études médiévales*, Privat-Didier, Toulouse 1956-1957. Vol. I, 276 pp. y 14 figs.; vol. II, 302 pp. y 46 figs.; vol. III, 310 pp. y 17 figs.; 74-x pp., XLIV láms. y 64 figs.

Con motivo de su elección como miembro de la Académie des Inscriptions et Belles Lettres de Paris, compañeros, amigos y discípulos de Lambert han tenido la buena idea de recoger parte de sus estudios aparecidos en revistas y diferentes publicaciones.

Forman tres volúmenes de texto y un cuarto de láminas é indices. En el segundo inclúyese un trabajo sobre «La sinagoga de Doura-Europos y los orígenes de la mezquita»; pero es sobre todo en el tercero, dedicado a «La Península ibérica» (en los dos anteriores hay también estudios consagrados a monumentos españoles, entre ellos a las catedrales de Santiago, Ávila y Pamplona), donde figuran excelentes trabajos, algunos aparecidos en estas páginas de AL-ANDALUS, sobre el arte hispanomusulmán, los monumentos de Córdoba, Toledo, Sevilla y Granada, los movimientos artísticos que contribuyeron a su creación y los que, a su vez, proceden de ellos. — *L. T. B.*

NOTA DE LA REDACCION

Las noticias del primer semestre se publicarán, unidas a las del segundo, al final del volumen.

Por su importancia, queremos únicamente adelantar a nuestros lectores que el director de AL-ANDALUS, don Emilio García Gómez, ha sido designado Embajador de España en Iraq y Ministro en Afganistán. El señor García Gómez, que emprendió viaje a Bagdad el día 1º de julio, continuará en la dirección de nuestra Revista, manteniendo los lazos de siempre con el Instituto Miguel Asín y los arabistas españoles.

OTRAS REVISTAS DEL PATRONATO «MENÉNDEZ PELAYO»

Anuario musical. — Publicación del Instituto Español de Musicología.

Es un exponente de los problemas que encierran nuestro folklore y el estudio científico del pasado musical de España. Aparte de todo lo referente a la cultura musical española, da también cabida en sus páginas a temas universales de índole musicográfica, relacionados directa o indirectamente con ella.

Precio del tomo anual, 90 pesetas. Suscripción anual, 80 pesetas.

Archivo Español de Arte. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

Revista de Arte medieval y moderno. Aunque fundamentalmente se consagra al arte español y americano, publica también trabajos sobre arte extranjero.

Trimestral. Número suelto, 45 pesetas. Suscripción anual, 120 pesetas.

Archivo Español de Arqueología. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

Revista dedicada al estudio de la arqueología y al arte durante la prehistoria y la Edad Antigua, tanto en España como en el extranjero.

Trimestral. Número suelto, 70 pesetas. Suscripción anual, 120 pesetas.

(La suscripción conjunta de Archivo Español de Arte y Archivo Español de Arqueología tiene opción al 25 por 100 de descuento en el importe de una de estas revistas.)

Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología. — Publicación de la Facultad de Historia de la Universidad de Valladolid.

Dedicada a estudios arqueológicos y de arte; contiene trabajos extensos sobre estos temas, más la aportación de las Secciones de cuadernos de trabajos, varia,

datos y documentos sobre arte, revistas y bibliografía, en un volumen de más de 300 páginas de texto y un centenar de láminas en papel couché.

Precio del volumen, 150 pesetas. Por suscripción, 125 pesetas.

Cuadernos de Estudios Gallegos. — Publicación del Instituto Padre Sarmiento.

Recoge textos, documentos e indicaciones de provecho para quienes trabajan dispersos, sobre puntos de historia, filología, arqueología o etnografía de Galicia, divulgando además, ampliamente, la bibliografía sistematizada.

Trimestral. Número suelto, 60 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Revista de Literatura. — Publicación del Instituto Miguel de Cervantes.

Publica en cada fascículo estudios críticos extensos, ensayos breves, notas de lecturas, etc., dedicados a la literatura en toda su amplitud; una Crónica general del movimiento literario y otras de aquellas manifestaciones culturales relacionadas con él — Teatro, Cine, Música —, así como críticas de los libros más notables y una Bibliografía, que da al lector el movimiento literario mundial.

Incluye, en cada uno de sus fascículos, un suplemento titulado *Hojas Literarias*, en que aparecen obras de escritores consagrados y las olvidadas en viejos manuscritos y libros.

Bimestral. Número suelto, 30 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Emerita. — Publicación del Instituto Antonio de Nebrija.

Unica en su género en lengua española, aspira a mantener a los estudiosos españoles al corriente de los estudios e investigaciones de lingüística indoeuropea y filología clásica, y a la vez a ser un índice del progreso de estos estudios en España.

Semestral. Número suelto, 60 pesetas. Suscripción anual, 100 pesestas.

Hispania. — Publicación del Instituto «Jerónimo Zurita».

Dedicada al estudio de los problemas históricos, metodología, fuentes y bibliografía de Historia de España y universal.

Trimestral. Número suelto, 60 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Missionalia Hispanica. — Publicación del Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.

Describe todo el esfuerzo espiritual y material realizado por nuestros misione-

ros en las cinco partes del mundo, exponiendo los métodos empleados en cada una de ellas.

Cuatrimestral. Número suelto, 40 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Revista de Filología Española. — Publicación del Instituto Miguel de Cervantes.

Comprende esta revista estudios de lingüística y literatura españolas, y da información bibliográfica de cuanto aparece en revistas y libros españoles y extranjeros referente a filología española.

Trimestral. Número suelto, 30 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Revista de Ideas Estéticas. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

La Revista de Ideas Estéticas abarca estudios no limitados a estética filosófica, sino extensivos a teoría y ciencia del arte estilístico, poético, teoría de la Música y Bibliografía.

Trimestral. Número suelto, 25 pesetas. Suscripción anual, 80 pesetas.

Revista de Indias. — Publicación del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

Versa sobre historia, arqueología, arte, filología, literatura, geografía y etnografía de los países hispanoamericanos en el período colonial; bibliografía general e información contemporánea.

Trimestral. Número suelto, 30 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Sefarad. — Publicación del Instituto Benito Arias Montano.

Estudia los problemas culturales hebreo-bíblicos, las culturas del próximo Oriente en relación con el pueblo hebreo y el judaísmo español. Ofrece rica sección bibliográfica con detenido examen del estado último de las cuestiones.

Semestral. Número suelto, 60 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

LIBROS Y REVISTAS

Rondot, Pierre, *Les Chrétiens d'Orient* (Félix M. Pareja, S. I.)..... 237
Rondot, Pierre, *L'Islam et les Musulmans d'aujourd'hui* (Félix M. Pareja, S. I.)..... 237
Ibn ʿAbbād de Ronda, *Lettres de direction spirituelle*, éd. P. Nwyia (M.-A. Lahbabi)..... 242
Goitein, S. D. and Ben Shemesh, A., *Muslim law in Israel* (E. Ashtor)... 243
Cowan, David, *An Introduction to Modern Literary Arabic* (Fernando de la Granja)..... 245
Giese, Wilhelm, *Notas sobre los balcones de la Islas Canarias* (L. T. B.).. 248
Lacam, Jean, *Vestiges de l'ocupation arabe en Narbonnaise* (L. T. B.)..... 249
Lambert, Elie, *Études mediévales* (L. T. B.)..... 250

NOTICIAS

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

SE PUBLICA EN FASCÍCULOS SEMESTRALES FORMANDO CADA AÑO UN VOLUMEN DE UNAS QUINIENTAS PÁGINAS

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN:

' - *b* — *t* — *ṯ* — *ŷ* — *ḥ* — *j* — *d* — *ḏ* — *r* — *z* — *s* — *š* — *ṣ*
ḍ — *ṭ* — *ẓ* — ʿ — *g* — *f* — *q* — *k* — *l* — *m* — *n* — *h* - *w* — *y*

hamza inicial no se transcribe.

tāʾ marbūṭa = *a* (en estado absoluto) y *at* (en estado constructo).

artículo = *al-* (aun ante solares) y *-l-* precedido de palabra terminada en vocal.

vocales = *a*, *i*, *u*; *ā*, *ī*, *ū*.

diptongos = *ay*, *aw*.

alif maqṣūra = *à*.